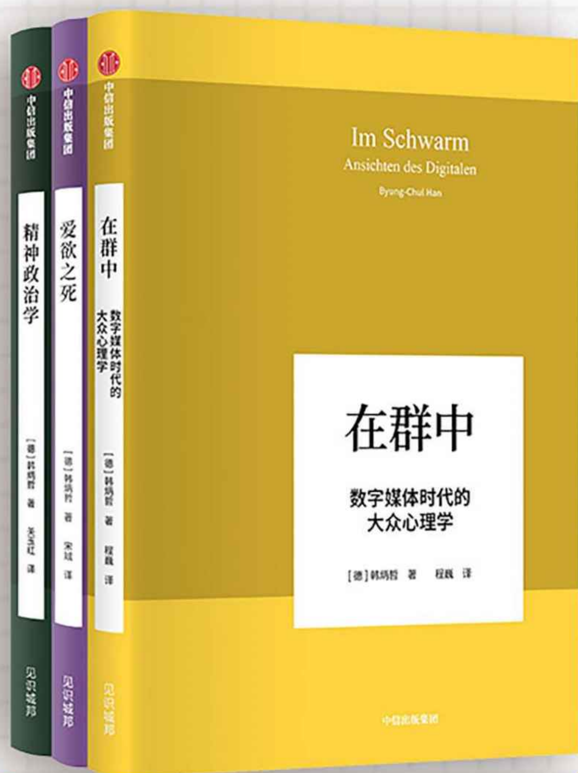
韩炳哲作品系列

（套装全3册）



中信出版集团

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

韩炳哲作品系列（3册）

[德]韩炳哲 著

宋娀 等 译

中信出版集团

本书由布克书屋整理

www.bukebook.cn

提供最新最全的优质电子书下载!!!

公众号搜索：布克布克



小程序搜索：布克布克



目录

爱欲之死

扉页

目录

序 重塑爱欲
忧郁症
承认“无能为力”
徒劳的生命
色情
想象力
爱欲政治学
理论之殇
版权页
精神政治学
扉页
目录
自由的危机
精明的权力
鼹鼠与蛇
生物政治
福柯的困境
治愈即杀害
休克
友爱的老大哥
情绪资本主义
游戏化

大数据
超越主体
痴言痴语
版权页
在群中：数字媒体时代的大众心理学
扉页
目录
前言
毫无敬意
愤怒社会
在群中
去媒体化
聪明的汉斯
遁入图片
从经手到动指
从农夫到猎人
从主体到项目
大地的诺莫斯
数字幽灵
信息倦怠
代理危机
从公民到消费者

生活全记录
精神政治
版权页

Agonie des Eros

Byung-Chul Han

爱欲之死

[德] 韩炳哲 著　宋娀 译

中信出版集团

爱欲之死

[德]韩炳哲 著

宋娀 译

中信出版集团

目录

序 重塑爱欲

忧郁症

承认“无能为力”

徒劳的生命

色情

想象力

爱欲政治学

理论之殇

序

重塑爱欲

阿兰·巴迪欧 [1]

韩炳哲试图用此书阐明这样一个观点：纯粹意义上的爱，曾经被置于一个悠久的历史传统之中的爱，如今受到了威胁，甚至已经死亡；不

管怎样，当今的爱是病态的，正如作者给这本书所起的题目一样——“爱欲之死”（Agonie Des Eros）。

是什么将爱置于濒死的边缘？自然是当今时代的个人主义，一种将一切事物在市场上明码标价的必要性，一种可定义当今社会所有个体自私行为的逻辑。事实上，纯粹的爱站在当今这个资本全球化世界所有规则的对立面，这并不是说只有一纸婚约能保证两个人惬意的共同生活——事实上，纯粹的爱从根本上体现了对“他者”这一存在的经验。这或许是唯一可行的经验。

为了论证这一观点，韩炳哲探究了纯粹之爱（包含由爱驱动的性欲）在当今时代遭遇的多种多样的威胁。一方面，他详细描述对于“他者”的绝对经验；另一方面则条分缕析地指出，哪些原因致使我们离这种经验越来越远，造成我们与“他者”的隔绝，甚至无法审视这一现象的后果。

这本书毫无保留地展示了纯粹之爱的最基本条件：它要求一个人有勇气消除自我，以便能够发现他者的存在。同时他综述了当今世界所有以自恋式的自我满足为目的的“圈套”（Hinterhalten）和“花招”(Angriffen），正是这些“花招”，遏制了爱欲发生的可能性。

这本书将严谨的哲学（文章结尾对德勒兹的引用令人惊喜）与来自不同研究源头的详尽叙述结合起来，创造出一种引人入胜的阅读乐趣。

书的第一章引述了拉斯·冯·提尔的电影《忧郁症》（*Melancholia*）。电影中出现的勃鲁盖尔画作《雪中猎人》（*Die Jäger im Schnee*），以及瓦格纳的《特里斯坦和伊索尔德》（*Tristan und Isolde*）配乐，都喻示着作为客体的“他者”的逐步入侵打破了主体的平衡，对于“自我”既是一场灾难，也是自毁、自灭的“幸运”，最终通往自我救赎之路。

书的第二章从对福柯的尖锐批评开始，到对列维纳斯 [2] 和马丁·布伯 [3] 的含蓄赞扬为止。福柯赞赏“能力”，认为其可抵偿“知”的被动性，对“效率”也大加赞扬，而后者则深知“爱欲的问题……事实上是与‘他者’的关系问题，早已超越了效率和能力的范畴”（引自韩炳哲语）。与福柯的观点相悖却能支撑列维纳斯的观点的，正是我们作者的中心思想，即“他者的‘否定性’，也就是他者的‘独一无二性’，超越了任何一种‘能力’……对于爱欲的经验来说是决定性的条件”。读者在此碰到了一种极度令人惊讶的表述：“唯有到无能为力（Nicht-Können-Können）的境地，他者才有机会出现。”此语如同整本书的源代码，意即爱情的经验要通过“无能”来实现，这是“他者”现身的代价。

贯穿第三章的是黑格尔令人瞠目的论断。他发现爱之权力是衡量“绝对性”的新标准。没有绝对的“否定”就不存在绝对的“肯定”。如黑格尔所言，只有在爱情中，精神能够体验对自我的消灭，“让自我在死亡中得以保存。因为真正的爱表现为自我的不复存在，以便他者出现”。黑格尔为巴塔耶 [4] 的论断提供了支撑。作者在这里饶有趣味地援引了巴塔耶最惊世骇俗的一句话：“所谓色情，可以说是对生命的肯定，至死方休。”

第四章的题目是“色情”，点出了这对传统意义上的对立概念——情欲（Erotik）和色情（Pornografie）。作者经常批判性地援引阿甘本 [5] 和鲍德里亚 [6] ，称色情无异于爱情的粗鄙化（Profanisierung）。在这里，读者可以读到关于“展示”的一句经典论断：“资本主义加速了社会的色情化进程，它将一切事物当作商品展出，请所有人观看。除了性，这些展示毫无用途。它将爱情粗鄙化，变成色情。”唯有爱能够将仪式感加诸情欲或性，而不是将它进行展示，即便在身体赤裸的时刻，爱也能保护“他者”的神秘感。当今时代的“展示”已经将这种神秘感转变成了司空见惯的廉价消费品。

在第五章中，伊娃·易洛思 [7] （《爱，为什么痛？》［*Warum liebe wehtut* ］作者）和福楼拜、罗兰·巴特等其他哲学家共同陪伴我们的阅读之旅。作者进一步阐释了那些在各式各样对“他者”的幻想中产生的、内容丰富的爱，是如何在当今这种整齐划一的、一切皆可变现的世界中落入“同质化的地狱”垂死挣扎、奄奄一息的。作者在这里有一段深刻透彻的论述。他指出，所有在资本主义社会中形成的丰富与贫乏之间的界限、限制和排他性，究其根源，不应在其差异中，而应在其一致性中去寻找：“原则上来说，钱让一切变得没什么不同。它消除了所有本质上的差别。这些界限是排外的、具有排他性的，因此就消除了一切对所谓‘他者’的想象。”

第六章指出了爱情与政治的关系。作者恣意地跳进柏拉图深思熟虑的分析，特别是关于灵魂的生动论述中去。柏拉图认为，灵魂引导爱情变成了一个理念，与韩炳哲书中的“疲怠社会”（Müdigkeitsgesellschaft）相对立。这也是一个令人震惊的论断，直击当今社会的软肋。这一章也是对我本人观点“爱是双人舞”（die Liebe eine Bühne der Zwei）的精确和有力的解读。得益于这一特性，社会的最小基本单元产生了。该章节的结尾指出了爱能使“性冲动转化为精神激动”的能力：“表达出来的爱欲，代表着对其他个体生命形式和社群组织的革命性的渴望。是的，它维护着人们对未来的忠诚。”

最后一章指出了爱之于思考的必要性：“必须做一个好朋友、好情

人，才能有思考的能力。”文章以对爱情的赞美结尾，同时与对拒绝爱情之社会的强烈控诉结合起来：拒绝爱情，会毁灭你的思考力。

读者朋友们可以设想，这样一本短小、精悍、引人入胜又意涵丰富的书，一方面宽容大度地对“他者”进行激赏，另一方面则对个体化的、让人筋疲力尽的、“自恋式抑郁”的当代“个体”进行抨击，会引起怎样的争议。我在此也想蜻蜓点水式地表达一下个人观点：一个人真的只能通过难以企及的，甚至是庄严的“自我牺牲”来对待自我与他者的关系，才能抵达“他者”的世界吗？事实上，出于爱而进行的“自我献祭”，让自我在他者的世界消失——这一理念有着一段悠久的、无上光荣的历史，即对上帝的爱，正如在圣十字约翰那些富有激情的诗歌中所体现的那样。

可在上帝死后，人们如何在这条路上继续前行？我们也许走进了一条死胡同。也许“爱是双人舞”的观点是对这个世界的一次重构，世界既不是“我”的，也不是“他”的，而是一个单数的“我们俩”，这是为所有人重新绘制的世界蓝图，是为我们开辟的一条崭新道路。或许以满足他者利益为目的的自我牺牲，只是对于爱的“否定性”的一种暂时性的、极端的验证试验（Bewährungsprobe）。从形而上的角度看，这种没有边界的、对他者和“否定性”的绝对接受不也是一种极左的思想吗？也许对爱的忠诚不过是两个个体努力争取的、用来对抗个体性遗忘的方式。

阅读韩炳哲的这一短篇，无论如何也是最具才思智慧的享受。若你想加入这场辩论，那么眼下最紧要的是，要么捍卫爱，要么如兰波所言——“重塑爱欲”（Neuerfindung der Liebe）。

（迪克·霍弗，译自法语版）

[1] 阿兰·巴迪欧（Alain Badiou，1937— ），法国作家、哲学家。（本书脚注均为译者注。）

[2] 列维纳斯（Emmanuel Levinas，1906—1995），法国著名哲学家。

[3] 马丁·布伯（Martin Buber，1878—1965），奥地利-以色列-犹太哲学家、翻译家、教育家。

[4] 巴塔耶（Georges Bataille，1897—1962），法国评论家、思想家、小说家。

[5] 阿甘本（Giorgio Agamben，1942— ），意大利哲学界和激进政治理论界的领袖人物。

[6] 鲍德里亚（Jean Baudrillard，1929—2007），法国哲学家、社会学家、后现代理论家。

[7] 伊娃·易洛思（Eva Illouz），社会学家，希伯来大学理性研究中心研究员。

忧郁症

近年来常有人宣告“爱情的终结”，称当今的爱情已死于无休止的选择自由和完美主义症结。在一个不设限的、充满可能性的世界，爱情变得不可能。遭受批评的还有日渐冷却的激情。伊娃·易洛思在《爱，为什么痛？》一书中将此归咎于爱情的过度理性化以及选择套路的普及化。然而，这些关于爱情的社会学理论都没有认识到，比起无止境的选择和自由，一件更糟糕的事正在发生。导致爱情危机的不仅仅是对他者的选择增多，也是他者本身的消亡。这一现象几乎发生在当今时代所有的生活领域，伴随着个体的“自恋”情结的加深。他者的消亡其实是一个充满张力的过程，不幸的是，它的发生并未引起人们的关注。

爱欲的对象实际上是他者，是个体在“自我”的王国里无法征服的疆土。当今社会越来越陷入同质化的地狱（Hoelle des Gleichen），无法产生爱欲的经验，因为爱欲的前提是作为他者的非对称性和外部性。难怪苏格拉底被称作爱人“阿特洛波斯”（atopos），意为独一无

二，难以收纳入任何类别、任何范畴。我所渴望的“他”，令我着迷的“他”，是无处可栖的。“他”逃避同质化的语言关联：“作为阿特洛波斯，‘他’令语言战栗：对于‘他’，不可说，不可说，一说即是错。每一个定语皆显得虚伪、冒失，令人既痛苦又尴尬……”[1] 今天，我们的文化中充斥着对比和比较，根本不允许“他者”的存在。我们时刻把所有事物拿来比较、归类、标准化，为“异类”寻找“同类”，因为我们已经失去了体验“他者”的机会。针对“他者”的消费是不存在的。消费社会力求消灭异质化（heterotopischer）的他者世界的差异性和可消费性。与“差异”相比，“差别”是一个褒义词。一切都将作为消费的对象变得整齐划一。

我们生活在一个越来越自恋的社会。力比多首先被投注到了自我的主体世界中。自恋（Narzissmus）与自爱（Eigenliebe）不同。自爱的主体以自我为出发点，与他者明确划清界限；自恋的主体界限是模糊的，整个世界只是“自我”的一个倒影。他者身上的差异性无法被感知和认可，在任何时空中能被一再感知的只有“自我”。在到处都是“自我”的深渊中漂流，直至溺亡。

忧郁症（Depression）是一种自恋性的病症，病因往往是带有过度紧张和焦虑、病态性控制狂色彩的自我中心主义。自恋型忧郁症的主体往往被自己折磨和消耗到精疲力竭，感到无所适从，被“他者”的世界遗忘。爱欲与忧郁是相互对立存在的。爱欲将主体从“自我”世界中拉扯出去，转移到“他者”世界。当今世界，自恋主体的核心追求是成功。成功可以通过确认“我”的成绩而与“他者”分离，“他者”就变成了“我”的参照物。这一奖赏性的逻辑将自恋的主体更加牢牢地编织在他的“自我”中。于是就产生了成功后忧郁症（Erfolgsdepression）。忧郁症的主体深陷“自我”的旋涡直至溺毙；爱欲则能从对“他者”的体验中感知到差异的存在，引导一个人走出自恋的沼泽区。爱欲会激发一种自愿的忘我和自我牺牲。一种衰弱的感觉向坠入爱河的人的心头袭来，但同时一种变强的感觉接踵而至。这种双重的感觉不是“自我”营造的，而是他者的馈赠（Gabe des Anderen）。

在同类的地狱中，他者可能会以末日宣判者的形象出现。换句话说：如今，只有世界末日能把我们从同类的地狱中解救出来。因此，拉斯·冯·提尔在电影《忧郁症》开始即引入一颗具有毁灭性的、被视为将带来世界末日的灾星。灾难（desaster）的德文名Unstern（拉丁文为Des-astrum），原意也是“不祥之星”。贾斯汀和姐姐克莱尔一同发现了夜空中一颗微微泛红的星球，后来它被证明是一颗灾星。灾星被命名为“忧郁”，它带来了一串厄运，可同时又具备疗愈、净化的效果。因此，“忧郁”之星是一个悖论式的存在，它一方面治疗忧郁，一方面

引起特定形式的忧郁。它作为一个“他者”出现，救贾斯汀于自恋的泥淖。在这颗毁灭的星球面前，她第一次感受到了生命力。

爱欲战胜忧郁。爱与忧郁之间的张力从一开始就渲染了电影《忧郁症》的氛围。《特里斯坦和伊索尔德》的序曲框定了整部电影的音乐结构，唤起了爱的力量。忧郁症是一种“爱无能”的体现。当“忧郁之星”作为“他者”闯入贾斯汀的“自我世界”之后，贾斯汀燃起了一股对情欲的渴望。在河边岩石上裸体的一幕中，可以看到一个坠入爱河的女子被情欲湮没身体。在这颗死亡星球的暗灰色光芒里，贾斯汀舒展四肢，满怀期待，仿佛在渴望与那颗天体发生致命的一撞。她渴望迫近的灾难，如同渴望与相爱之人的幸福结合。在这里，我们自然而然会想到伊索尔德的“殉情”。濒死一刻，伊索尔德心满意足地将自己奉献给了“飘摇宇宙中世界的微风和芳香”。无独有偶，在影片仅有的这一处情欲场景中，《特里斯坦和伊索尔德》的序曲再次响起。神奇的是，这曲子点燃了爱与死、末世与救赎的联结关系。更有违常理的是，濒死的体验使贾斯汀复生。死亡为她打开了他者的世界，将她从自恋的牢狱中解救出来，贾斯汀全身心投入到帮助克莱尔和她的儿子中去。这部电影的神奇之处就在于主人公的变形记，贾斯汀从一个忧郁症患者变成了一个能够去爱的人。他者的存在成了爱欲的乌托邦。

拉斯·冯·提尔刻意在镜头中穿插了一些著名的古典主义绘画，以控制电影语境，并用一种特殊的符号学进行铺陈。例如，在超现实主义的片头字幕中他让老彼得·勃鲁盖尔 [2] 的《雪中猎人》一闪而过，立刻将观看者置于凛冬的忧郁中。图画背景中的风景止于水畔，克莱尔忽然在下一秒的镜头里出现在勃鲁盖尔的画前。这两个镜头的衔接产生了一种相近的拓扑性质，以至于《雪中猎人》中的凛冬忧郁蔓延到了克莱尔的形象上。穿深色衣服的猎人垂头丧气地返家，树上的黑色鸟儿使这一冬景更显荒凉。客栈的招牌上写着“寻鹿”二字，上面画着一幅圣人的小像，那牌子斜挂在屋顶，摇摇欲坠——这个被寒冬笼罩的忧郁世界似乎被上帝遗忘了。这时，拉斯·冯·提尔让一块块黑色的碎片缓缓由天而降，如同黑色火焰一般将画面一点一点吞噬。随后，另一个绘画主题的镜头切入，贾斯汀如同约翰·埃弗里特·米莱斯 [3] 的《奥菲利亚》（*Ophelia*）一样，手持花环，一步一步进入水中。

在与克莱尔争吵之后，贾斯汀再度陷入绝望，她无助的目光滑向马列维奇 [4] 的抽象画。情绪冲动之下，她从书架上抓起一本书翻开来，一些新的具有暗示性的绘画出现在镜头里，它们无一例外地指向人类具有毁灭性的狂热和激情。此时此刻，《特里斯坦和伊索尔德》的序曲再次响起，再度与爱、渴望、死亡的主题呼应。贾斯汀首先看到的

是勃鲁盖尔的《雪中猎人》，随后她又很快翻到米莱斯的《奥菲利亚》，然后是卡拉瓦乔[5]的《手提歌利亚头的大卫》（*David mit dem Haupt Goliaths*）和勃鲁盖尔的《安乐乡》（*Schlaraffenland*），最后是卡尔·弗雷德里克·希尔[6]的一幅素描，画着一头正在孤独鸣叫的鹿。

美丽的奥菲利亚向水中一步步行进，芳唇微启，失神的目光投向远方，神似圣人或者是热恋者。这再一次指出了爱与死的亲缘关系。奥菲利亚——哈姆雷特所爱之人，歌唱着，如同莎翁笔下的塞壬一般，死去。落花覆盖了她的周身。她完成了一次美的死亡，一次殉情。米莱斯的《奥菲利亚》上有一朵花，未被莎翁提及。一朵红色的罂粟花，象征爱欲、梦境和幻觉。卡拉瓦乔的《手提歌利亚头的大卫》也是关于欲望与死亡的图像。勃鲁盖尔的《安乐乡》则展示出一幅饱和乃至过剩的社会图景，所谓极乐，与地狱无异。脑满肠肥的人们麻木地躺在地上，餍足至于精疲力竭。在“安乐乡”，仙人掌不长刺，而直接长成了面包，所有的事物皆为利好，就像仙人掌都可以被食用和分享一样。这种餍足的社会模式与《忧郁症》中病态的“婚礼社会”（Hochzeitsgesellschaft）有异曲同工之处。有趣的是，贾斯汀将勃鲁盖尔的《安乐乡》直接放在威廉·布莱克[7]的一幅插画旁边，一个被刺穿肋骨吊起来的奴隶被勾画得栩栩如生。积极世界的隐形暴力与消极世界的血腥暴力形成了鲜明对照，说明了“安乐”是建立在剥削和榨取的基础上的。贾斯汀离开图书馆前朝书架扔去的是卡尔·弗里德里克·希尔的素描《交欢的雄鹿》（*röhrenden Hirschs*）。画面无法激起任何情欲或者对爱的渴望，尽管贾斯汀在内心感受到了它——这里仍然表现出了一种压抑的“爱无能”。显然，拉斯·冯·提尔深知卡尔·弗里德里克·希尔一生忍受着精神病和忧郁症的痛苦。这一系列连环画般的画面是对整个电影语言的直观呈现。爱欲、对爱情之渴望战胜了忧郁症，带领你从“同质化的地狱”走进他者的“乌托邦”。

《忧郁症》中世界末日一般的天空很像布朗肖[8]笔下童年时光里那种空荡荡的天空。那天空突然闯入他的“同质化的地狱”，向他打开了他者乌托邦的大门。“我那时是个孩子，才七八岁，住在郊外一座空空荡荡的房子里。有一天，我站在被锁死的窗户旁向外看，突然——特别特别地突然，我看到那天空仿佛开了个洞，对我敞开了那‘无限之无限’，并邀请我抓住这一夺人心魄的瞬间，跟着它过去看看‘无限之无限’的世界那边。它带来了出人意料的后果——突然间发现天空是彻底的空荡，既不可知，又明亮动人，只是，上帝去哪儿了？很明显，这一现象凌驾于对上帝存在的证明之上，使孩子感到一种狂喜，那种不可描述的快乐使他热泪盈眶——我必须说出真相——我知道，那是那孩子最后的眼泪。”[9]孩子被天空的无边无际所吸引，“自我”的边

界崩溃了，清空了，“自我”逃离了出去，走进了“外面”的乌托邦。这一灾难性的世界，以及“外界”和“他者”的闯入，意味着去“自我”化，即把“我的”部分剔除和清空，迎接死亡：“天空空荡荡，死亡的大幕缓缓拉开，灾难即将到临。” [10] 可是灾难使孩子感受到一种“毁灭式的幸福”，即“不在场的幸福”。这体现了一种灾难辩证法，这也是电影《忧郁症》的架构。灾难性的厄运意外地扭转局面，带来了好运。正所谓，否极泰来。

[1] Roland Barthes, *Die helle Kammer* , Frankfurt a. M. 1985, S. 45.

[2] 老彼得·勃鲁盖尔（Pieter Bruegel，1525/1530—1569），荷兰画家。

[3] 约翰·埃弗里特·米莱斯（John Everett Millais，1829—1896），英国画家。

[4] 马列维奇（Kazimir Severinovich Malevich,1878—1935），俄国几何抽象画家，至上主义派的创始人。

[5] 卡拉瓦乔（Michelangelo Merisi da Caravaggio,1571—1610），意大利画家。

[6] 卡尔·弗雷德里克·希尔（Carl Fredrik Hill，1849—1911），瑞典画家。

[7] 威廉·布莱克（William Blake，1757—1827），英国第一位重要的浪漫主义诗人、版画家，英国文学史上最伟大的诗人之一。

[8] 布朗肖（Blanchot，1907—2003），法国哲学家、文学理论家。

[9] Maurice Blanchot, [... absolute Leere des Himmels ...], in: *Die andere Urszene* , hrsg. von M. Coelen und F. Ensslin, Berlin 2008,S. 19.

[10] Maurice Blanchot, *Die Schrift des Desasters* , München 2005, S.176.

承认“无能为力”

效率社会完全被情态动词“能够”所控制。与此相反，规训社会被禁令、惩罚和情态动词“应当”所统治。生产率提高到一定程度时，“应当”就被迅速地边缘化。为了提高生产效率，“能够”代替了“应当”。对动机、倡议和项目的追求远远比虔敬、命令及其带来的剥削更有效。对于一个创业者来说，他无须臣服于一个剥削和约束自己的“他者”，因而是自由的劳动主体，但这并非真正的自由，因为他将自己分解为无数自由的零部件，然后向内剥削自己。剥削者同时也是被剥削者，正如加害者同时也是受害者。自我剥削比剥削他人的效率更高，因为前者带来一种类似自由的感觉，或因这种剥削可以脱离被统治的前提而实现。

福柯指出，新自由主义的经济人 [1] 无法适应规训社会，创业者不再是对某人、某机构言听计从的主体。 [2] 但他隐藏了另外一个事实：创业者并非自由。自由仅仅存在于臆测之中，事实上人们是在剥削自己。福柯对新自由主义的立场是绝对肯定的、毫无批判的。他认为，一个新自由主义的政权，是一个“最小的国家系统” [3] ，是“自由的管家” [4] ，使得自由得以存在于市民社会中。他完全忽略了对“自由”的新自由主义定义也具有强制性、约束性的框架。他将其称为“通往自由道路的自由”：“我会提供给你通往自由道路的条件。我会努力使你具有获得自由的自由。” [5] 对自由的新自由主义定义如同那个悖论式的祈使句“请自由吧！”，使劳动主体陷入压抑，精疲力竭。尽管福柯的“自我伦理学”驳斥了当时的反动政权，即对他者剥削的统治形式，

却忽视了自由本身的强权特征，这也是发生自我剥削的基础。

“你能”二字带来的强大压力，通常可以毁灭一个劳动主体。强迫自我不断更新，看上去像是对自由的实践，事实上却使主体忽视了它的强迫性。“你能够”甚至比“你应当”更具强迫性，自我强迫比强迫他人能带来更明显的效果，因为自己不可能反抗自己的意志。新自由主义的政权将这一强迫性巧妙地隐藏在表面的个人自由之下。个体不再将自己视为言听计从的主体（Subjekt，subject to），而是视为可以面向未来规划的项目。这就是它的狡猾之处：谁失败了，谁就应该自负其责，不应该将责任推给任何人。没有任何申辩或赎罪的可能性，紧接而来的不只是责任危机，还包括奖赏危机。

责任和奖赏的前提条件是他者的存在。与他者缺乏联系，则会导致责任危机和奖赏危机。与广泛传播的一种推论（例如瓦尔特·本雅明[6]）相反，这些危机清楚地表明，资本主义不是宗教。因为所有的宗教都通过犯罪和赎罪来发挥效用。资本主义是“举债”[7]的，不存在“欠债者”免除“还债”责任的可能性。无法赎罪、无法免责，也是工作主体抑郁的原因。抑郁症和工作倦怠（Burnout）共同造成了无法挽救的“能力”危机——一种精神层面上的“无力支付”行为。

爱欲是一种超越了工作绩效和能力的、与他者之间的关系，表现为情态动词就是承认“无能为力”。关于爱情体验的一个建构性条件就是一个人在“他者”面前承认自己的“无能为力”。他者身上的“异质性”是决定其存在的基本特性，也是我们在最原始的爱欲关系中所追求的、不可以被转化为“能力”的特性。[8]追求“能力”的绝对化将毁灭“他者”的存在，而与他者发生关联的前提恰恰是某种“无能为力”。只有承认“无能为力”，他者才会出现：“我们应该把对他者的爱欲描绘成一种无能为力的失败吗？如果我们用惯常的定义去描述这一术语——比如爱是‘可把握’‘可占有’‘可辨识’的，那答案是‘应该’。因为爱欲中确实无可占有，无可把握，无可辨识。如果一个人声称他占有、把握和认清了另一个人，这个人就不是那个‘他者’。占有、把握和辨识都是‘能力’的近义词。”[9]

今天，爱被简化成了性，完全屈服于强制的绩效与产出。性是绩效。性感是可以持续增加的资本。具有展示价值的身体等同于一件商品。他者则是性唤起的对象。不具备“异质性”的他者，不能为人所爱，只能供人消费。因此，如果他者作为诸多性行为对象的其中之一被碎片化，他便不具备哲学意义上的人格（Person）。性是没有人格的。

如果将他者视为性对象，“原始距离”也会随之消弭。马丁·布伯将“原始距离”视为“人之为人”的原则，认为它是可以唤起性兴奋的、超越感

官直觉的前提。[10] “原始距离”可以避免将他者转化为一个客观对象，避免将其物化为“它”。我们把作为性对象的他者不再唤作“你”，因为与他并无实质性的关系。“原始距离”可催生出感官直觉的仪式感（Anstand），使“异质性”从他者身上解放出来，因而跟自己保持距离，这才使得“你”这个称谓有了用武之地。对于一个性对象，你只需呼来喝去，而无须指名道姓。性对象是没有所谓“脸孔”的，因为“脸孔”对于制造距离、体现他者的“异质性”至关重要。如今，体面、正直等设定人与人之间距离的品质正在从当代人身上日渐消亡，体验他者身上“异质性”的能力也就随之消亡了。

今天，我们借助数字媒体，努力将遥远的他者尽可能地拉近距离，甚至可能实现零距离。“近距离”依然意味着保持距离，而“零距离”却是将这份距离感彻底毁掉了。从这个意义上说，“近距离”反而变成了大家心中具有消极意味的“距离感”。当今社会，对“距离感”赶尽杀绝的行为大行其道，因为“距离感”是消极的、会制造紧张气氛和压力的。零距离因而成为积极的、肯定的结果。然而，消极面往往是一个事物得以诉诸积极面的、可以活跃存在的基础。单纯的积极面是缺乏生命力的。

如今，爱被当成一种享受的形式被积极化了。首先，它必须制造出愉悦感受，不应有情节、有故事或者带有戏剧性，而应该是一种连续不断的感情和刺激。它必须免于受到伤害、攻击、打击等负面行为的影响。爱的消退本身已经是相当消极的事情了。但这些消极面其实是爱的本质的一部分：“爱不是一种可能性，它并不基于我们的努力和积极态度而存在，它可以没来由地打击我们，伤害我们。”[11] 然而，在这个被绩效和能力统治的社会，一切必须具备可能性、积极性和项目化的特点，无法接受爱所带来的伤害和磨难。

绩效原则已经统御了当今社会的所有生活领域，包括爱和性。正因如此，畅销小说《五十度灰》（*Shades of Grey*）里的女主人公才会惊讶于她的伴侣对于关系的要求如同“招聘广告，划定了固定的工作时间、清晰完整的任务设置和严苛明确的管理办法，以确保工作绩效和质量”[12]。绩效原则不能姑息无度、无节制，以及越界犯规所带来的负面性。因此，在他们签订的“协议”里，顺从的一方即“奴”，有义务满足相应的条件，比如规律的运动、健康的饮食和充足的睡眠。除了必要的水果之外，“奴”甚至被禁止在正餐之间进食。“奴”不得过量饮酒，不得抽烟，不得吸食毒品，也不能将自身置于任何不必要的危险中。甚至性生活也必须以身体的健康状况为前提，一切指向负面的行为都被禁止。那张长长的协议条款清单甚至包括了排泄物的使用，所

有象征性或者实际上的污秽一并被排除在外。女主人公肩负着“在任何时刻必须保持清洁，使用剃刀或蜜蜡清除体毛”的义务。[13] 小说中描述的SM操作方法是这种性关系的另一种反映。一切有僭越、违背意图的行为都被禁止，被打上巴塔耶“性禁忌”的记号。参与SM的女性不得违背事先在协议中商定的“硬限制”，所谓的“安全词令”（Safewords）只是为了确保她不会遭受过度的、无节制的强求。对形容词“可口”一词的频繁使用也体现了一种强制的迎合意味，将所有行为转化为一种享受和消费模式。因此，《五十度灰》甚至使用了“可口的刑罚”一词。在“积极世界”中，只有可消费的事物被允许存在，疼痛也必须以被享受的方式存在。黑格尔所说的“痛苦”中包含的否定性或消极面是不存在的。

可支配的“当下”就是充满同质化的世俗。相反，未来是不可预期的、绝对充满惊喜的。与未来的关系形同与“他者”的关系，是无法用同类世界的语言来描述的。如今的“未来”拒绝一切来自“他者”世界的否定性，被视作更好的现在，将一切灾难排除在外。对现有事物的罗列归类意味着消灭“过去”。通过可复制的现在，“过去”摆脱了无法挽回的否定性。记忆不仅仅是恢复已有事物的器官，它还会持续地改变它们。这是一个不断向前推进的、活跃的、叙事性的过程。[14] 数据存储器与记忆不同，是一个将所存储事物的生命力完全剥夺的技术媒介，而记忆是超越时间的。因此，我们拥有的是一个绝对意义的“当下”，它抹杀了时间的瞬间性和片段性，将有时有刻转化为无时无刻，时间只是单纯的叠加，不再受情景和情境所限，如同时钟嘀嗒嘀嗒，周而复始，不受万物驱使，每一瞬间都为这一秒的嘀嗒让路。

情欲是与“他者”的缺席分不开的。缺席的不是“空虚”，而是“可见的未来”。因为未来是属于“他者”的时间。将“当下”绝对化意味着将时间同质化，使他者始终具有可支配性。因此，列维纳斯将爱抚和肉欲都视为情欲的投射。他者的缺席对于两者至关重要。爱抚是“与会随时逃遁之物的游戏”[15]，是对那些一刻不停地向未来遁去之物的追求。在列维纳斯看来，情欲是由欲成未成、欲来未来之物所滋养的。他者在全部感官的集合体中的缺席对于肉欲的张力和激烈程度至关重要。当今社会的“爱情”无非代表着需求、满足和享用，跟他者的存在与否并无关联。作为搜索和消费机器的当今社会，已经将所有与他者相适应的需求抹去，世界上不存在不能被发现、攫取和消费的事物。情欲被“脸孔”唤醒，这既提醒了他者的存在，同时又是对他者的否定。[16] 他使用的“脸孔”（Antlitz）一词与普通意义的“脸”（face）完全相反，它是一种以色情意味被赤裸裸地展出的，完全可见、可消费的商品。

列维纳斯的爱欲伦理学尽管避免触及疯癫和狂迷等极端状况，却透彻地指出了“他者”的重要性。那种不可支配的绝对他性（atopische Andersheit），在当今这个越来越自恋的社会濒临灭绝。此外，列维纳斯的爱欲伦理学反对将他者物化和商品化。他认为，资本主义消灭了绝对他性，使一切臣服于消费社会。但爱欲体现的是与他者的非对称关系，而非资本主义的物物交换关系，因此不可能出现收支平衡的状况。

[1] 经济人(Homo oeconomicus)是新古典经济理论的一个概念。它假设人的思考和行为是以追求自身利益为目的的理性行为，致力于自身利益的最大化，会对限制性做出反应。常用作经济学和某些心理学分析的基本假设。

[2] Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik* . *Geschichte der Gouvernementalität II* , Frankfurt a. M. 2006, S. 314.

[3] Ebd., S. 63.

[4] Ebd., S. 97.

[5] Ebd.

[6] 瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin，1892—1940），德国哲学家、思想家，被称为“欧洲最后一位知识分子”。

[7] 德语Schuld既有罪过、过错又有债务之意。

[8] Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere* , Hamburg 1984 S.58.

[9] Ebd. S. 61.

[10] Vgl. Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung* , Heidelberg 1978.

[11] Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere* , a.a.O., S. 56.

[12] E. L. James, *Shades of Grey* , München 2012, S. 191.

[13] Ebd., S. 412.

[14] 弗洛伊德在给Wilhelm Fließ 的信中写道："你知道，我的假设是我们的心理机制是通过分层形成的，因为携带记忆痕迹的现有材料常常在新关系出现时被重新排列，即转录。因此，我的理论的新颖之处在于，我敢断言记忆不是简单而是多重的存在，它存在于各种符号之中。" (Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ* . 1887-1904, hrsg. von J.M. Masson,Frankfurt a. M. 1986, S. 173.)

[15] Lévinas, *Die Zeit und der Andere* , a.a.O., S. 60.

[16] Ebd., S. 50.

徒劳的生命

野猪将它的獠牙刺进美少年阿多尼斯的身体，一招致命。野猪象征着情欲，是疯癫和狂迷的表达。阿多尼斯死后，野猪说：它那充满情欲的“牙齿”（erotikous odontas）绝对没有伤害到阿多尼斯，那只是一种爱抚的方式。马尔西里奥·费奇诺 [1] 在他关于柏拉图《会饮篇》的书中则描述了爱人的情欲之眼（erotikon omma）。 [2] 与野猪的獠牙一样，那眼睛充满了致命的激情：“因为你的眼睛穿过了我的眼睛，渗透我的骨髓，引燃了炽热的火焰。我对那些因你而消逝的事物产生深深的同情。” [3] 血液也可以作为情欲联通的媒介。爱人与被爱者之间充满情欲的眼神，如同输血一般将两者联结：“设想一下，来自泰邦的演说家吕锡（Lysias）爱上了来自弥利奴斯的斐德罗（Phaidro）！吕锡张着嘴巴呆望着斐德罗的面孔，斐德罗用同样炽热的、燃着火光的眼神迎向吕锡的眼睛，同时向吕锡传递出自己的生命之灵。通过眼神的直接交互，斐德罗和吕锡的灵魂之光合二为一，他们的生命之灵也连在了一起。生命之灵的光晕诞生于斐德罗的心脏律动，迅速朝着吕锡的光晕扩散而去。由于两颗心紧紧相依而存在，光晕瞬间变得浓稠如血，在进入吕锡的心脏后就变成了它原来的样子，即斐德罗的血液。多么不可思议的过程！斐德罗的血注入了吕锡的心脏！” [4] 古代的情欲交流令人备感不适。在费奇诺看来，爱情是“所有瘟疫中最严重的一种”，它能直接导致“变形”，让一个人抛弃他的本性，教他“容纳陌生的东西”。 [5] 变形和伤害，都体现出一种消极性。这种消极性在越来越强调爱情的积极面和顺从性的今天已经逐步消失。人变得越来越相似，在他者身上也只是找寻和确认他们自己。

伊娃·易洛思在《消费浪漫》（*Konsum der Romantik* ）一书中指出，当今的爱情越来越“女性化”。小说常常使用“友好的”“亲密的”“安静的”“舒服的”“讨人喜欢的”“温柔的”等形容词来描述浪漫的爱情情节，而这些词汇都体现出浓浓的女性色彩。人们习惯将浪漫场景中的男性角色代入女性的感觉范畴中。 [6] 通过这个判断，她进一步得出结论：当今的爱情不仅是被“女性化”那么简单。随着所有生活领域出现的一种积极化趋势，爱情也被驯化成一种消费模式，不存在风险，不考量胆识，杜绝疯癫和狂迷，避免产生任何消极和被否定的感觉。舒适的感觉和无须承担任何不良后果的刺激取代了痛苦和激情。在快餐式性交、邂逅后上床和舒压式做爱已经司空见惯的当代，性生活已经不存在任何消极面。消极面的缺失导致了当今爱情的枯萎，成了可消费、可计算的享乐主义的对象。人们满足于追求同好者的那份舒适，放弃了对他者的渴望。被追求的是一种舒服的、最终缓慢沉淀在意识之内的熟悉感。超验性在当今的爱情中不复存在。

黑格尔的主仆辩证法描述了生与死的斗争。最终成为“主人”的人是不

畏惧死亡的。他对自由、自主和被认可的渴望，使他超越了对这徒劳的生命（bloße Leben）的忧虑。不敢冒生命之险的人成为最终的“奴隶”，从而臣服于相对的“主人”。面对死亡的威胁，他宁愿为奴，依附于这徒劳的生命。两方相争，一方体格上的优越性只能主导战争的开局，决定结局的往往是“面对死亡的能力”。[7] 一个人如果不能掌握死之自由，那么他也不敢去冒生命之险，“不能只身前行奔赴死亡的方向”，而是“在死亡中依赖自我，等待死亡”。[8] 他不敢向死而生，就只能是劳作的“奴隶”。

劳作和徒劳的生命密不可分。它们都是对死亡的否定性之回应。当今时代对徒劳的生命的辩护不断激化和尖锐化，趋向对健康的绝对化和神化。一个现代的“奴隶”会将健康置于独立和自由之前。如同尼采的“最后的人”（letzten Menschen），健康对于他们有着绝对的价值。健康被升华为“最伟大的神力”：“人们膜拜健康。‘我们发现了幸福的真谛——最后的人一边说，一边得意地眯起眼睛。’”[9] 对于崇尚徒劳的生命之人，药方取代了神学，或者说，药方也被神化。在徒劳的生命的体能训练日志上，没有死亡的位置。只要奴隶还是奴隶，还将自己豢养在徒劳的生命里，他就必须臣服于“主人”：“但是，无论是抗争者还是胜利者，他们一样憎恨幸灾乐祸的死神——它总是不打招呼悄然而至，如同一个盗贼，也如同最终所有人的‘主人’。”

爱欲的狂迷和疯癫状态是对劳作和徒劳的生命的否定。因此，将自己依附于徒劳生命的、劳作着的奴隶，不能拥有情欲的渴望和体验。今天的劳动主体与黑格尔的“奴隶”的唯一区别在于，前者不需要为主人劳作，而是自愿对自己进行剥削。创业者既是主人也是奴隶。这个危险的统一体是黑格尔的主仆辩证法未能考虑到的。自我剥削的主体和被他人剥削的主体一样没有自由。如果我们将主仆辩证法理解为自由的历史，那么这段历史远未结束。我们离真正的“自由”还差得很远。今天的我们尚处于一个主仆合一的历史阶段。我们可以算是“仆主”或者“主仆”，却远不能称为自由人。待这段历史告终，自由人才会出现。因此自由史还将继续向前发展，直至我们的身份既非主人，也非奴隶，更不是主仆或者仆主，自由史才算画上句号。

资本主义将徒劳的生命绝对化。过上好日子并不是它的终极目标。增量、增值、增长的压力是对抗死亡的手段，因为死亡意味着绝对的失去。亚里士多德认为纯粹的资本收益是寡廉鲜耻的，因为其目的不是过上好日子，而只是徒劳的活着：“所以，有那么一些人觉得房产管理的目的正在于此，他们坚持认为，一个人要么应该把钱财保护好，要么就要让它无限的增加。产生这种观念的根源是为了生存的孜孜不倦的努力，而非为了过上好日子。”[10] 因此，资本和工业生产的流程

不断提速，朝向无穷无限的方向，好日子的“目的论”不再奏效。每一种行为都趋向极端，打破了伦常。资本主义因而是伤风败俗的。

黑格尔对“他者”的敏锐感受力超过了历史上任何一位思想家。这种感受力不应作为哲学家身上的特殊癖性被轻易忽视。人们应当换一个角度去读黑格尔，至少区别于德里达、德勒兹和巴塔耶的理论。后者将“绝对”指向暴力和极权，而黑格尔的“绝对”是爱情：“在爱情中，从实质的角度看，存在着被我们用于描述绝对精神这一基本概念的时刻，即由他者回归到自我从而达成生命的统一。”[11] 绝对意味着不受限，受限的精神只会表达自我意志，避开他者的存在；而绝对精神则意味着认可了他者的负面性。黑格尔认为“绝对精神的生命”不是徒劳的生命，“它不畏死，不怕生命之凋零”，它承载并包容着绝对精神。绝对精神的生命力源于“死亡的能力”，它并非只重视积极面，忽视消极面。相反，它更愿意直面消极的部分，并与消极面共存，它的绝对性恰好体现在它直面各种极端和负面情况，并将它们包容在内——更准确地说，将它们封存在内。[12] 纯粹积极的、由肯定性主导的地方，是不存在精神的。

黑格尔将“绝对精神”定义为一个闭环（Schluss）。[13] 这不是指形式逻辑上的封闭性。黑格尔会说，生命自身就是一个闭环。如果它不是绝对的封闭，而是有限的封闭、短路式的短暂封闭，那么这个闭环会产生一种将他者全然排除在外的暴力。黑格尔辩证法本身就是一种闭——开——再闭的运动。绝对的闭环是一种漫长而缓慢的闭合，闭合前会在他者那里充分停留。如果精神无法完全封闭自成一体，他者的负面性就会对它构成攻击，它会受伤，流血而死。不是所有闭环都指向暴力。人们缔结和平。人们缔结友谊。友谊就是一种闭环。爱情也是一种完全的闭环，因为它可以牺牲自我，将自己交付死亡。“爱情的本质”在于牺牲自我意识，将自我置于他者之中而导致忘我。[14] 黑格尔理论中的奴隶意识则是一种有限的封闭，不能接受完全的闭环，因为奴隶不愿牺牲他的自我意识，意即不接受死亡。作为绝对闭环的爱情则是可以穿越死亡的。尽管有爱之人会为他者牺牲，但这种牺牲使他能够回归自我。这种由人及己的和解式的回归与对他人的暴力式占有无关，后者是有些人对黑格尔思想精髓的误读。事实上，这种回归是他者的馈赠，是以自我牺牲和放弃为前提的。

自恋式忧郁症的主体也不是一个闭环。由于无法封闭，一切都会流逝和消解，因而也缺乏一个坚固、稳定、封闭式的自我图像。不难想象，优柔寡断、没有决断力也是忧郁症的症状之一。忧郁症的时代特征是，人们将这个闭环不断敞开并去掉边界，导致他们丧失了闭合和

封闭的能力。由于生命无法形成闭环，人们也荒疏了面对死亡的能力。劳动主体是不能封闭的，他终将在强制不断提效的压力前崩溃。

爱情对于马尔西里奥·费奇诺而言是“在他者中的死亡”：“我爱你，而你也爱我，我在你中找到我，而你也想念我，我将自己舍弃，进入你，而你接受我，于是我找回了自己。”[15] 费奇诺认为，爱着的人在被爱者身上忘却自己，而这种忘却能帮助自己找回自己，重新拥有自己，这就是所谓“他者的馈赠”。他者的优先地位使爱神厄洛斯（Eros）的权力优于战神阿瑞斯（Ares）的暴力。在权力或者统治关系中，我是他者的对立面，并且臣服于他者。厄洛斯的权力则体现在“失权”上，我不再维护自己的地位，而是在他者中、为他者失去了自我，同时，他者又帮助重塑了自我：“统治者通过统治他人确立强权；求爱者通过他者重新找回自我。爱情中的双方必须首先从自我中走出来，走进对方，让自我在对方中死去才能重生。”[16]

巴塔耶的《色情史》（ *Erotik* ）开篇第一句是：“所谓色情，可以说是对生命的肯定，至死方休。”[17] 被肯定的不是将死亡排斥在外的徒劳的生命，而是一种生命律动，说得更准确一点，被肯定是那种向死的力量。情欲是将生命升华为死亡的更高级媒介：“因为，尽管色情活动首先体现了生命的充盈，但其相关的心理诉求却与对生命繁殖的担忧无关，在这个特点上，它更接近于死亡。”为了给这个巨大的悖论一个合理的解释，巴塔耶引用了萨德（Sade）的话：“要想了解死亡是怎么一回事，没有比将它跟纵情欢愉的念头联系在一起更合适的了。”

死亡的消极性对于情欲体验至关重要：“如果那份爱在你身体里不同于死亡，那就不是爱。”[18] 死亡首先与自我的利害相关。情欲的生命律动会淹没和放逐自恋式的、假想的身份认同，而又因其消极性而展示出向死的力量。死亡不仅仅意味着徒劳的生命的终结，不管是牺牲假想的自我身份，还是消弭自我在社会中的社交地位的象征性规则，都是死亡之体现，这些影响远比生命的终结要深刻得多。“在由寻常状态向渴望状态过渡的过程中，死亡的吸引力发挥着根本的作用。情欲总是伴随着建构性形式的消解。我再强调一下：所有社会属性的、与日常生活相关的、突出个体的不连贯性规律的形式，都包括在内。”日常生活充满了各种不连贯性。情欲经验则通往“存在的连贯性”，“哪怕不连贯的生命体，其死亡也会制造出存在的连贯性的终结”。[19]

如果一个社会中，每个人都是自己的雇主，就会盛行所谓的“苟活经济”（Ökonomie des Überlebens）。具体说来，就是将爱置于死之对立面的经济学。新自由主义释放了自我和效率激励，形成了新的社会秩序，导致了爱欲的消亡。积极社会中，死亡的消极性逐渐隐去，社会中仅存徒劳的生命之焦虑，唯一的目标是“确保在无序中苟活下来”。这是奴隶的生活状态。担心无法苟活的焦虑，已夺走了生命中的最后一点生命力。生命力是一种复杂的现象，仅有积极面的生命是没有生命力的，因为消极对于保持生命力至关重要：“只有一件事物、一个人身上体现出矛盾性且具备容纳和接受这种矛盾性的能力的时候，才能被称为是有生命力的。”[20] 这与日常生活中所说的活力、健康状态是有区别的，后者排斥了一切消极性。苟活之人形同活死人，他们在生时形同已死，在死前只能偷生。

《漂泊的荷兰人》[21] 就是对当今疲怠社会的一个贴切的类比。传说这艘荷兰船只上的所有船员都是活死人，荷兰人号“没有航向，不能停泊靠岸，也无法保持静止”，如同一只脱弓飞行的离弦之箭，象征了当今不知疲倦、自我压抑的劳动主体。他们的自由仿佛受到了同样的诅咒，必须一刻不停地剥削和压榨自我。资本主义的生产方式就是无目的的，其目标不是“好日子”。荷兰人号本身就是一个活死之物，既不能生，也不能死，被诅咒在永恒的同质化的地狱中恒久飞行，它唯一期盼的是末日降临，能摆脱永恒地狱（“白昼的审判，新的一天！/你何时降临到我的黑夜里？/毁灭的丧钟它何时敲响；/世界的末日何时来临？/所有的活死人何时重生，/那时我终将遁入虚无！/你们的世界，快快停止运转！”）。盲目的生产和增效让姗塔 [22] 感到自己像被出售的货品（“轰轰隆隆，听话的轮子，/你灵活地转吧！/成千上万的丝线，你们织吧，/听话的轮子，轰轰隆隆！”），既远离爱欲，也远离幸福。爱欲遵循着另外一种逻辑。姗塔为情自杀是对资本社会商业生产和效率至上原则的宣战。她的爱情告白是一种闭环式的、绝对的、崇高的，超越了资本主义经济赤裸裸的积累方式的一种庄严承诺。她让这个时代透进一束光，喘一口气。忠诚是能将永恒带入时间的一种闭合方式，是在时间中与永恒的联结：“爱情能够证明，生命的时间存在永恒，它的本质是忠诚，即我对你言而有信。这也是幸福的根基！是的，爱情带来的幸福是时间可以永恒的最好证明。”[23]

[1] 马尔西里奥·费奇诺(Marsilio Ficino，1433—1499)，文艺复兴时期的意大利学者。

[2] Phaidros, 253e.

[3] Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl* ,Hamburg 2004, S. 327.

[4] Ebd., S. 329.

[5] Ebd., S. 331.

[6] Eva Illouz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus* , Frankfurt a. M. 2003, S. 99.

[7] Vgl. G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,Sämtliche Werke* , hrsg. von G. Lasson, Bd. VII , Hamburg 1913,S. 370.

[8] Hegel, *Jenenser Realphilosophie* I, hrsg. v. J. Hoffmeister,Leipzig 1932, S. 229.

[9] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* , Kritische Gesamtausgabe, 5. Abteilung, 1. Band, S. 14.

[10] Aristoteles, *Politik* , 1257b.

[11] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II* , Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 14, S. 155.

[12] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* , Werke a.a.O, Bd. 3, S. 36.

[13] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* . Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, Werke a.a.O,Bd. 8, S. 331.

[14] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* , a.a.O., S. 144.

[15] Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl* , a.a.O., S.69.

[16] Ebd.

[17] Georges Bataille, *Die Erotik* , München 1994, S. 13.

[18] Ebd., S. 234.

[19] Ebd., S. 21.

[20] Hegel, *Wissenschaft der Logik II* , Werke a.a.O, Bd. 6, S. 76.

[21] 《漂泊的荷兰人》（Fliegenden Holländers）是瓦格纳于1841年创作的一部三幕浪漫歌剧，1843年首演于德累斯顿，根据德国诗人海涅的《施纳贝莱沃斯基的回忆》改编。

[22] 娜塔（Senta）是歌剧《漂泊的荷兰人》中的女主角，挪威船长达朗德的女儿。

[23] Alain Badiou, *Lob der Liebe. Ein Gespräch mit Nicolas Truong* ,Wien 2011, S. 45.

色情

色情即将这徒劳的生命示众。它是情欲的对手，又亲手毁掉了性。从这个角度看，它比道德更“成功”：“性不会毁于道德、高尚和压迫，而最有可能毁于比性更能代表性的东西——色情。”[1] 色情的吸引力在于“将无生命力的性行为从有生命力的性爱中剥取出来”。色情的伤风败俗之处不在于它含有太多的性内容，而在于它其实与性无关。今天，对性构成威胁的不是“纯粹理性”，即反对快感、认为性行为“不洁”的观点，而是色情。[2] 后者并不是真实场景中发生的性行为，即便真实发生的性，如今也可以成为色情物的内容。

世界的色情化的标志之一是它的世俗化。色情将情欲世俗化。阿甘本的《渎神》（*Lob der Profanierung* ）不承认这一社会进程的发生。“世俗化”意味着使那些通过净化为诸神保留，并从日常生活中抽离的事物重新恢复功用，它有意忽略这些事物被抽离的本质。[3] 因此，阿甘本从世俗化理论中得出结论，每一种抽离的形式中都保存了一个天然的内核。例如，博物馆就是寺庙的世俗化形式，因为博物馆内的物品也与其日常生活的功用相隔离。旅游对于阿甘本而言则是朝圣的世俗化。朝圣者从一处圣地行至另一处，穿越整个国家，与当今游客马不停蹄地穿越这个越来越博物馆化的世界如出一辙。

阿甘本认为世俗化不等于将教会的东西移作俗用。被抽离的物品应当重新回归原本的用途。阿甘本关于世俗化的例证却略显不足，甚至有点怪异：“如何将排泄物世俗化？一定不是要让它回归本来的自然状

态，也不是简单的以一种变态的极端方式享用它（聊胜于无），而更多的是用考古的方式来研究它，将它视为自然与文化、个体与公共领域、个人所有与集体所有之间的对立场。也就是说：要习得排泄物的新用途，如同孩童在认识到排泄物应被压抑和抽离之前那种单纯想要尝试了解它的感觉。”萨德笔下的浪荡公子以一位女士的排泄物为食，或许就是对巴塔耶所指的极端情欲的实践。但是，排泄物的世俗化是如何超越了极端化和返自然化（Renaturalisierung）的？神学和道德的预判对某些事物的特质进行压制，而世俗化则抵消了这种压制作用。阿甘本将自然界中玩毛线球的猫作为世俗化的例证：“猫玩起毛线球来如同玩老鼠一般——正如孩童把玩古老的宗教符号抑或经济领域的物品似的——猫玩线团的方式如同对待捕获的战利品，哪怕完全知道那个线团里空无一物。这一行为不会因线团代替了老鼠而终止，却可缓和其中的暴力因素，使线团获得了全新的功能。”阿甘本认为在每个目的背后都存在一种强制性，而世俗化正是将事物从这种强制性中解放出来，使其变成“纯粹的无目的媒介”。

阿甘本提出的宗教移俗观点忽略了一种特殊现象，即有些事物无法再回归宗教实践，甚至要与之对立。可能存在的情况是，在博物馆被展示的物品与神庙中的物品一样被抽离。然而，被博物馆化的物品被展出之后，其祭祀价值已经荡然无存，让位于展示价值。因此，博物馆作为一个展示空间，已与神庙作为祭祀空间的本质相悖。旅游则与朝圣相对立。前者制造的是“非空间”，而朝圣与一个又一个空间紧密相连。马丁·海德格尔[4]所称的人类“诗意的栖居”的空间是“神圣之处”，历史、记忆和身份认同是它的标志性特征，而旅途中的游客只是路过一个又一个地方，从不逗留，那些地方之于他们是“非空间”。

阿甘本试图将裸露视作超越了神学预判的、“既超然于神赐的威严感又远离堕落自然之诱惑力”的行为。因此他认为，展示为裸露提供了世俗化的绝佳机会：“无论是模特、色情片主角，还是其他从事相关职业的人都必须从展示中学到那种无所忌惮的冷漠态度：除了展示本身，不展示任何事（或称与媒介的绝对融合）。以此种方式，从脸的暴露直至裸露的身体都具备展示价值。然而，这种对表达的摧毁恰恰为情欲腾出了位置，使之呈现于人的面孔。脸作为纯粹的展示工具，远离具体的表达，从而具备新的用途，成为情欲交流的崭新形式。”[5] 可是，以观赏为目的的裸露失去了神秘性和表达性，与色情物中的裸露无异。色情物中出现的面孔也不能表达任何内容，不具备表现力和神秘性：“人们从一种形式向另一种形式走得越远——从爱情的诱惑和渴望，到性行为，再到最后赤裸裸的简单的色情——秘密和谜题（Rätsel）的成分就越稀少。”[6] 情欲从未跟神秘感脱钩，甚至连赤裸身体上的脸也不具备任何“新的、完整的性的功能”。与阿甘本的期

待相反，这种展示恰恰毁掉了情欲交流的可能性。裸露的面孔仅剩下展示功能，这才是色情伤风败俗的根本原因。资本主义加速了社会的色情化进程，它将一切事物当作商品展出，请所有人观看。除了性，这些展示毫无用途。它将爱情粗鄙化，变成色情。这与阿甘本的世俗化别无二致。

世俗化伴随的是去仪式化和去神圣化。如今，宗教场所和祭祀活动逐渐淡出视野。世界趋于赤裸裸和寡廉鲜耻。巴塔耶的“神圣的情欲”沦落为仪式化的交流。体现仪式感的节日和游戏作为特殊的空间，行使了“抽离”的作用。如今的爱情是且仅是温暖、亲密和舒适刺激的代名词，昭示了神圣的情欲的毁灭。情欲的诱惑力在色情中被完全清除，不再追求场景的幻想和虚拟形式。鲍德里亚甚至将诱惑置于爱情的对立面：“仪式是诱惑原则的一部分。爱情诞生于仪式和礼俗的毁灭，并从中被解放出来。爱情的能量来源于这些形式的瓦解。”[7] 爱情的去仪式化在色情中得到了实现。阿甘本的世俗化甚至助长了当今世界的去仪式化和色情化，因为他将宗教场所视为抽离的强制形式。

[1] Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien,* München 1991, S. 12.

[2] 这是Robert Pfaller在《肮脏的圣明和纯粹的理性》（ *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft* ）中的观点 (Frankfurta. M. 2008)。

[3] Giorgio Agamben, *Profanierungen* , Frankfurt a. M. 2005, S. 71.

[4] 马丁·海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976），德国哲学家，存在主义哲学的创始人和主要代表之一。

[5] Ebd., S. 89.

[6] Baudrillard, *Die fatalen Strategien* , a.a.O., S. 130.

[7] Ebd., S. 125.

想象力

伊娃·易洛思在《爱，为什么痛？》中将前现代时期的想象力称为“信息匮乏”。信息匮乏导致会“高估”他人，将他人的“价值看得过高”，甚至将其“理想化”。而今，由于数字通信技术发达，想象力被过量的信息所填充：“借由互联网传播而形成的先入为主的想象力，与信息匮乏而成的想象力不同。互联网想象以堆砌的碎片化符号为支撑，缺乏整体性；在这种处境下，人们看似掌握了大量信息，却不易将事物理想化。”易洛思进一步假设，日益增长的选择自由带来了愿望的“理性化”。 [1] 愿望不再是无意识的，而是受有意识的选择的支配。愿望的主体“被迫面临各种源源不断的选择以及理性层面对他者的理想评判标准，他必须做出选择并为之负责”。这种被迫升华的想象力改变并且提高了男男女女对理想伴侣的要求以及与之共同生活的期许。紧接而来的便是频繁的“失望”。失望是“臭名昭著的服侍‘想象’的女佣” [2] 。

易洛思还探究了消费文化、愿望和想象的关系。消费文化刺激了愿望和想象力。它极富侵略性，使人们被迫榨取后者的用途和功能，并在白日梦中游走。易洛思认为福楼拜的《包法利夫人》中已经全然体现出消费愿望与浪漫愿望互为条件。易洛思指出，女主人公艾玛的想象力是她消费癖的动力。如今，互联网则将“现代主体定位为以虚拟和想象的方式追求各种事物和生活形式的体验的主体” [3] 。现代的自我通过商品和媒体图像感知自己不断增长的愿望和感觉，其想象力首先受制于消费品市场和大众文化。

易洛思将艾玛的挥霍癖归因于法国19世纪早期出现的消费文化：“事实上，很少有迹象表明，艾玛的想象力是其在勒合先生那里负债的导火索，那个老奸巨猾的小商贩不停地向她出售布料和时髦首饰。艾玛的想象力直接指向了法国19世纪早期的消费文化，正因为这些想象力是借由她的浪漫主义想象而产生的。” [4] 与易洛思的假设相反，艾玛的消费行为并不能用当时法国的社会经济结构来解释。她更像是一种对挥霍和浪费的偏执，类似于巴塔耶的“经济学的终结” [5] 。巴塔耶认为“不可再生的挥霍”与可服务于大生产的消费形式是对立的。 [6]

勒合曾以兑换货币为业，体现了当时的市民社会经济，这种经济模式却被艾玛不可再生的、挥霍无度的消费方式击垮了。因此，巴塔耶认为这种挥霍有悖于“收支平衡的经济学原理”[7]，即有悖于生产和消费的基本逻辑，它秉承的是一种“亏损原理”，将小市民也就是勒合先生的运气击得粉碎。绝对意义上的亏损即死亡。因此，艾玛的死也是逻辑上挥霍和亏损的必然后果。

易洛思认为，当今的愿望已经不再因选择和标准的不断增加而“理性化”。相反，选择自由的不设限意味着愿望面临终结的威胁。愿望永远是对他者而言的愿望。被剥夺的否定性滋养着愿望。他者作为愿望的对象回避了选择的肯定性。一个“不知疲倦的定义和优化伴侣筛选标准”[8]的自我是没有愿望的。消费文化注定会通过媒体图像和叙事手法制造出新的需求和愿望。但是，愿望与心愿和需求不同，易洛思没有进一步深究愿望驱动的力比多经济（libidoökonomische）的特点。

信息的高清晰度使得一切皆可被定义。想象力却应居于一个不可定义的空间。信息和想象是完全对立的力量。因此不存在“信息量大”的想象，因为信息的密集会使他者无法被“理想化”。对他者的建构不取决于信息的多寡，信息缺失的否定性恰恰缔造了他者的存在，赋予他者以更高级形式的存在，避免将他者“高估”和“理想化”。信息则是肯定性的，会导致他者的否定性的瓦解。

如果说有一样东西需要对当今社会日益频繁发生的“失望”负责，那么它不是不断升华的想象力，而是不断提高的期望值。易洛思的失望社会学并没有将想象和期待加以区分，这也是问题所在。新的通信媒体并没有让想象力插上翅膀，相反，它们造成的信息密集，特别是视觉信息的密集，压抑了想象力。超高清视觉效果对想象力无益，色情片就是通过将视觉信息无限倍地扩大来毁掉人们对情欲的想象的。

福楼拜恰恰是利用视觉回避的否定性激起了情欲的想象。小说《包法利夫人》中有一个有违常理的情欲场景：环境漆黑一片，伸手不见五指，列昂引诱艾玛一同乘马车出行。车夫漫无目的地驾着车，马不停蹄地穿过这座城市，而二人在低垂的幕帘后面激情地做爱。福楼拜巨细靡遗地介绍了马车经过的每一处广场、桥梁、大道以及其他地方——屈阿特雷马尔、索特维尔、植物园等。唯一不在视线内的是那对爱侣。情欲的迷途结束的一刻，艾玛的手从马车的窗户上伸出来，向外扔出一团纸屑，如同白色的蝴蝶飞过风中的三叶草场。

J.G.巴拉德的短篇小说《黯淡正午的吉奥孔达》（*Die Gioconda des Mittagszwielichts*）中，主人公回到了海边的乡村别墅，打算疗愈眼

疾。暂时的失明使其他感官明显敏锐了起来。脑海中升腾起来的幻象很快变得比现实更加富有真实感，他情不自禁地沉迷其中。他总能召唤来一片覆盖蓝色岩石的海滩秘境，他在那幻境中攀登一条通往地狱的石阶，还在那里遇到了一位神秘的女巫，她几乎就是他所有愿望的集合体。但是，在他更换绷带的时候，一缕阳光射进了他的眼睛，他感到他的所有想象顷刻化为灰烬。尽管他将很快恢复视力，可他坚信那些幻象不会重生。彻底绝望之后，他做出了一个极端的决定，毁掉双眼，以便能看到更多。因此，一声痛苦的呼号伴随着某种欢呼的意味从远处传来："梅特兰迅速放下手中的柳枝，向着下方的海岸走去。不一会儿，尤迪特听到他的叫喊混杂着海鸥的尖叫声从远方传来，那声音听上去一半是痛苦，一半是胜利的喜悦。她跑过那片树林，不确定他是受了伤还是发现了什么美好的东西。然后，她便看到他站在岸边上，脑袋正面迎向太阳光，明亮的赤红在脸颊和手臂上晕染开来：一个由衷欢乐、无怨无悔的俄狄浦斯。" [9]

齐泽克误以为主人公梅特兰遵循的是柏拉图的理念论（Idealistischen）原则，其根本性问题在于"我们如何从永远变化的'虚拟'的物质现象的现实抵达真实的理念的现实（从一个仅能感知到阴影的洞穴抵达可以见到日光的地方）" [10] 。齐泽克认为，梅特兰直视太阳是因为抱有"能看到整体而非片段"的希望，他希望能看得更多，看得更清楚。 [11] 事实上，梅特兰是反柏拉图的。他毁掉了视力，然后从超高分辨率的现实世界退回到半明半暗的幻象空间，退回到自己的愿望。

闭上眼，在事物的旁边逗留，它们的内在乐音才会被听到。巴特这样援引卡夫卡："人们对物品进行拍照，是为了将它们的意义夺走。我的故事某种程度上是为了让人闭上眼睛。" [12] 当今时代的各种超高清图像的画质已经使人无法闭上眼睛。快速更迭的图像让人无暇他顾。闭上眼睛这个动作是否定性的，是不被今天的加速度社会的肯定性和积极性所容忍的。由于被迫需要时刻保持警觉，闭眼成为一件困难的事，工作主体的神经系统也因而精疲力竭。修身养性也是一种生命的闭环形式。闭上眼睛恰恰是生命行至终点的可见性标志。在僻静的生命中，感知也变得完整。

超高清带来了边际和界限的消解。这也是"透明社会"（Transparenzgesellschaft）的终极目的。当一个空间被磨平擦净，就变得透明了。边际和过道是秘密和谜题的领地，也是他者诞生的源头。边界一旦消失，对他者的想象也就一并消失。失去了边界的否定性以及对边界的体验，想象便会萎缩。当代艺术和文学的危机就

是想象力的危机，归因于他者的消失，也归因于爱欲的垂死。

今天，我们建造篱笆或墙来设定边界。但这些边界不再能够激发想象，因为它们无法塑造出他者，更多的是制造同质化的深渊，仅靠遵循经济法则来运行。它们只是用来将富人与穷人分离。资本铸就了这些新的藩篱。钱让一切变得没什么不同。它消除了所有本质上的差别。这些界限是排外的，具有排他性，因此就消除了一切对所谓“他者”的想象。再也不存在能引诱你通往他处的门槛和横道了。

[1] Eva Illouz, *Warum Liebe weh tut* , Suhrkamp 2011, S. 413.

[2] Ebd., S. 386.

[3] Ebd., S. 375.

[4] Ebd., S. 373f.

[5] Vgl. Patricia Reynaud, *Economics and Counter-productivity* in Flaubert’s *Madame Bovary* , in: Literature and Money, hrsg. von A. Purdy, Amsterdam 1993, 137-154, hier: S. 150：“福楼拜讲述了一个有创造性的实例……‘非价值’刻画了女性经济的主要特征，被基础经济学所贬低。‘非价值’主张女性在周而复始的物质交换中‘不持有’，也‘不劳作’……”

[6] Bataille, *Die Aufhebung der Ökonomie* , München 2001, S. 12.

[7] Ebd., S. 13.

[8] Illouz, *Warum Liebe weht tut* , a.a.O., S. 416.

[9] J. G. Ballard, *Die Giocanda des Mittagszwielichts* , in: *Der unmögliche Mensch* , München 1973, S. 118-127, hier: S. 127.

[10] Slavoj Žižek, *Die Pest der Phantasmen* , Wien 1999, S. 82.

[11] Ebd., S. 81.

[12] Barthes, *Die helle Kammer* , a.a.O., S. 65.

爱欲政治学

爱欲是“万物之源” [1] 。当我凝视一具美丽的身体，我已经踏上了通往美的道路。爱欲刺激和推动灵魂去“创造美”，使精神升华。 [2] 受爱欲驱使的灵魂能够创造出具有普遍价值的美的事物和行为。这就是柏拉图的爱欲说。爱欲并非普遍认为的那样与感官和快乐对立。只是因为今天的爱情被世俗化为性爱，爱欲才逐渐远离了它们。

柏拉图认为，爱欲指引着灵魂，拥有支配灵魂所有部分的权力：欲望（epithymia）、激情（thymos）和理性（logos）。灵魂的每一部分都有着自己独特的快乐体验，并以自己独特的方式诠释美。 [3] 而今欲望占据了灵魂之快乐体验的首要位置，因此现代人的行为很少由激情驱动。古希腊人的激情概念还包含着一种不顾一切要破旧立新的愤怒。而今的愤怒顶多是不快和不满，破旧立新是不可能的，现存事物会继续存在。没有了爱欲，理性也退化成以数据为基础的运算，而那些无法计算的、不同寻常的事件则不在其运算范畴之内。我们要将爱欲和欲望（epithymia）区分开来，前者不仅在欲望之上，而且在激情之上。 [4] 它能激发勇气去践行美。激情成为爱欲与政治的联结点。当今政治已经丧失了激情的力量，也丧失了爱欲的力量，退化为单纯的劳作。新自由主义促进了全社会的去政治化，也导致爱欲被性和色情所取代。愿望是它的基础。疲怠社会中自我隔离的劳作主体身

上的勇气也消失殆尽。以“我们”的名义，采取共同的行动——是不可能的。

爱情政治学是不存在的。政治是对抗性的。但政治行为在一定层面上与爱欲有着千丝万缕的联系。爱欲存在着一种政治的变形。每一个爱情故事背后都有政治活动的背景，也都指向了爱欲与政治的关联。阿兰·巴迪欧虽然拒绝承认政治与爱情的直接联系，却认为生活与爱情的强度之间存在一种“隐秘的共鸣”（geheime Verbindung），而人们对生活的投入完全是政治理念的体现。两者如同“音色和音量完全不同的两种乐器，却由一个伟大的音乐家编入同一乐章，并以一种离奇的方式相和而鸣”[5]。政治活动作为集体对另一种生活方式、另一个更公平世界的向往与爱欲有着深层次的制约关系。爱欲可以称为政治斗争的能量源泉。

爱情是“双人舞”[6]。它打破了一人视角，让世界从他者、从别处的视角中重生。情节的翻转是爱情经验和经历的重要特征：“很明显，在爱情的作用力下，只要我真的忠于它，我从头到脚的惯常姿态和生活方式（habiter）都会彻底改变。”[7]“不同寻常的事件”是“真相”的时刻，是将崭新的、全然不同的存在方式引入寻常状态的一刻。它让一种百口莫辩的情形发生，为了他者的存在打破了同质化，“不同寻常的事件”的本质是“破旧”的否定性，而这也是“立新”的开始。“事件性”将爱情与政治或者艺术联结起来，它要求所有人对事件保持“忠实”。超验的忠实被视为爱欲的普遍特征。

变形或者他者的否定性在性这里是不存在的。性的主体都是一样的。在他身上不会发生“事件”，因为可供消费的性对象并不是他者。性从属于那个可以复制同类的惯性制度，是一个自我对另一个自我的爱，缺乏差异的否定性，因而无法完成“双人舞”。色情加剧了这种惯性化，因为它彻底消除了差异。色情的消费体验中不包含任何性的反抗，因此仅仅是“独舞”。色情图像中也不包含任何有反抗意识的他者，更不存在任何真实的反抗，甚至没有所谓客套和距离感。特别能体现色情本质的是那些完全不涉及触摸和爱抚他者的场景，即自慰的画面。这种通过抚摸和喜爱自身发生的自我情欲，保护自我免受他者的触碰。因此，色情升华了自我的自恋倾向。爱情作为一个“事件”和“双人舞”，却是去惯性化和去自恋化的。它打破和刺穿了同类和惯性世界的秩序。

超现实主义的核心主题之一就是重新创造爱（die Liebe neu zu erfinden）。这种对爱情的超现实主义定义含有艺术的、存在的和政治的意味。安德烈·布勒东[8]曾赋予爱欲这样无所不包的意涵：“唯一与人类和宇宙相称的艺术，唯一能够引导他胜过星辰的，是爱欲。”

[9] 在超现实主义者看来，爱欲是语言和存在的诗意的革命的媒介。[10] 它被升华为创新力量的源泉，也滋养了政治活动的发展。凭借它的万有之力，它将艺术的、存在的和政治的事物联系到一起。表达出来的爱欲，代表着对其他个体生命形式和社群组织的革命性的渴望。是的，它维护着人们对未来的忠诚。

[1] Badiou, *Lob der Liebe* , a.a.O., S. 23.

[2] Symposion 206b.

[3] Vgl. Th. Alexander Szlezák, *Šeelê bei Platon* , in: H.-D. Klein(Hrsg.), *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte* , 2005Würzburg, S. 65-86, hier: S. 85.

[4] Vgl. Robert Pfaller, *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft* , S. 144:"柏拉图在《理想国》中提出关于人类灵魂的三段论，即理性、欲望和激情。"

[5] Badiou, *Lob der Liebe* , a.a.O., S. 62.

[6] Ebd., S. 39.

[7] Alain Badiou, Ethik. *Versuch über das Bewusstsein des Bösen* ,Wien 2003, S. 63.

[8] 安德烈·布勒东（André Breton，1896—1966），法国诗人和评论家，超现实主义创始人之一。

[9] André Breton, *Exposition internationale du surréalisme* [EROS],zitiert in: Alyce Mahon, *Surrealism and the Politics of Eros* ,London 2005, S.143.

[10] Vgl. ebd., S. 65.

理论之殇

马丁·海德格尔在给妻子的一封信中说："关于他者，也就是与我对你的爱以及我的思想密不可分的东西，是很难讲的。我称之为爱欲，巴门尼德称之为诸神身上最古老的东西。每当我的思想又迈出关键的一步，每当它朝着未经开发的领域探进一步，神那扇动着的翅膀就会触碰到我。当我把长久以来已知的东西引入可以表达的语言区，而把长久以来一直被表达的东西打入冷宫的时候，神对我的触碰就会更强烈，甚至叫我害怕。既要完全适应这样的状况，又要保护好我们的自我；既能追随神的飞行，又能安然无恙地踏上归途——也就是要兼顾和同时重视这两个层面而稳步前进——这是我不易做到的地方。我总是容易误入单纯的感官世界，或者徒劳地用工作迫使自己尝试那些原本无法被强迫完成的事。" [1] 他者的引诱会在思想中点燃一种情欲的渴望，而除却这种引诱，就只剩下徒劳的、不断复制同类的工作。以计算和推演为核心的思考缺乏独一无二的消极性，是一种积极的劳动，因为它不会引起消极的不安感。海德格尔认为，如果思考本身不是受爱欲驱动，不能探索"无人之境"和不可推算之事，那么它就只是一种"徒劳的劳动"。当思考的目的变成将不可表达的、特应性（atopisch）的他者转化为可表达之物的时候，爱神扇动的翅膀才会强有力地触动它。基于数据的计算式思考，缺乏他者的抗力，缺乏爱欲的思考，仅仅是重复的叠加，缺乏爱欲的爱情也就缺乏了精神动力，会退化为"单纯的感官性"。感官性和工作都从属同一种秩序，它们都与精神和愿望无缘。

不久前，《连线》（*Wired* ）杂志的主编克里斯·安德森发表了一篇题为《理论的终结》（*The End of Theory* ）的争议性文章。他在文章中称，如今我们拥有了无法想象的巨量数据，使得不同的理论模型都变得多余："像谷歌这样的公司在今天这个充斥着海量数据的时代成长起来，它们不需要委身于任何错误的模型，他们甚至不需要任何模

型。”[2] 人们分析数据，找到相关性或者主从关系的模式（pattern），一切依靠假说推演的理论模型让位于更直接的数据比对。关联性代替了因果性：“跳出人类行为的一切理论——从语言学到社会学，忘掉分类学、本体论和生理学。谁知道人们为什么在做他们在做的事情？重点是他们做了，然后我们可以用前所未有的精确度进行痕迹追踪和测量。只要有充足的数据，数字自会说话。”

安德森的基本观点是，理论的价值正在弱化和萎缩。理论更像是一种模型或假说，需要通过一系列实验来证实或者证伪。像柏拉图的理想国或者黑格尔的精神现象学那样强大的理论是无法用数据分析模型来替代的，因为它们强调的是思考的基础。理论的本质是以不同的眼光对这个世界加以判定。它是最原始的、初发的判定，决定了哪些从属于这个判定而哪些不是，哪些存在着和应该存在而哪些不是。理论具有的高度选择性的叙事特征，可以帮它在“无人之境”披荆斩棘，打开一条通道。

以数据来支撑的思考是不存在的。数据支撑的只能是运算。思考是具有否定性的、无法计算的，应当先于“数据”，即业已存在之物而存在。支撑思考的是理论体系，即所谓的“预先规定”（vorgegeben）。它超越了现有事物所具有的肯定性，并使其以不同于前的视角出现。这并非浪漫主义，而是思考的逻辑，贯穿着思考的始终。无边无际增长的数据和信息量使科学极大程度上远离了理论和思想。信息是肯定性的。基于数据的“积极”科学（谷歌科学）仅限于数据的比对和调整，却导致了理论的终结。它是叠加的、侦察式的，而不是叙事性的、阐释性的。它缺乏贯穿始终的叙事张力，瓦解为信息的片段。信息和数据的铺天盖地，使得今天比任何一个时代都更需要理论。理论能够防止不同的事物被混为一谈而无序滋长，因而可以有效地减少熵。理论先是净化世界，进而才是解释世界。人们必须回到理论、仪式和礼俗的开端。它们为这个世界以及万物的运转规定了形式，提供了框架，使它们具备了边界。当今的海量信息则会让它们变形。

海量信息很大程度上增加了世界的熵，即世界的噪声量。思考需要安静，是在安静中的一种探险。当今的理论危机与文学和艺术的危机有很多相似之处。法国新小说的代表作家米歇尔·布托尔（Michel Butor）将其称为精神的危机：“我们不仅处于一种经济危机之中，还处于文学危机之中。欧洲的文学正面临威胁。我们现在在欧洲正经历的是一种精神的危机。”[3] 有人问，布托尔从哪里看出精神危机之所在，他回答说：“十到二十年以来，文学界什么事儿也没发生。出版物如同洪水涌来，但精神是停滞的。原因在于沟通的危机。花样翻新的通信工具令人惊奇，可它们带来的是一片可怕的嘈杂。”如同荒草

蔓生的海量信息带有过度的肯定性，如同噪声。透明的信息社会是噪声量极高的社会。它不具备否定性，只有同质性。精神的本意为不安，也正是不安给予精神以活力。

数据支撑的“积极科学”无法带来认知或真理。被人们接收的信息仅能算是知识。但知识不同于认知。知识是肯定性的，因而是积累的、渐增的。肯定性的信息不能改变和预告任何事情，因而是无果的。认知则是一个否定性的过程，包含着甄别、提炼和实践。因此，由经验得来的认知可以让既成之事全然动摇，并创造出全新的事物。接收过量的知识并不能带来认知。信息社会是一种经历式社会。经历是不断累积和增加的，它与经验不同，因为它常常是一次性的，不具备通往他者的入口。它缺乏不断变形的爱欲。包括性也成为爱情的一种肯定化了的体验模式。因此，性也是不断累积和叠加的。

苏格拉底在柏拉图《对话录》中的角色是引诱者、求爱者和被爱者，由于他的独一无二，被称为“阿特洛波斯”。他的言论（logos）本身就是一种爱欲的引诱。因此他被比作古希腊神话中的萨提尔（Satyr）或者吹笛人玛尔叙阿斯（Marsyas）。萨提尔和西伦都以陪伴酒神狄奥尼索斯著称。苏格拉底比吹笛人玛尔叙阿斯更胜一筹，因为让人陶醉入迷的是他的言语。听到他言语的每一个人，都如同灵魂出窍。阿尔基比阿德（Alkibiades）称，当他听到那些话的时候，心脏跳动得如此强烈，如同被重物所击。这些“智慧之言”（philosophia logon）如同蛇一样噬咬着它，留下伤口，榨出他的眼泪。迄今为止，大家都忽略了一个让人震惊的事实，即在哲学和理论的开端，理性与爱欲之间有着极为密切的关联。如若失去爱欲的力量，理性也会变得无力。阿尔基比阿德称，与苏格拉底不同，伯利克里和其他优秀的演说家都不曾如此打动自己，令自己陷入如此的不安之中。他们的言辞缺乏爱欲的引诱力量。

爱欲引领和诱导思想穿越无人之境，穿越独一无二的他者。苏格拉底演说的魔力归因于“独一无二的否定性”，而非“疑难”（aporie）。与传统不同，柏拉图将波洛斯（Poros）看作爱神之父。波洛斯的意思是道路。思考是在“无人之境”开辟道路却不迷路。凭借这一来历，爱欲是可以指路的。哲学是从爱欲到理性的转化。海德格尔沿袭了柏拉图关于爱欲的理论，因为他发现，只要他在思考中迈出重要一步、在“无人之境”进取一步，便会有爱神之翼触碰到他。

爱欲是柏拉图的philosophos，即智慧的朋友。[4] 哲学家是朋友，也是求爱者。所谓求爱者不是指独立于自我之外的人，不是源自外部体

验和实践的存在，而是一个“思想之内的存在，一种思考的可能性条件，一个鲜活的属类，一种超验的体验”[5]。真正的思考会随着爱欲一起升华。必须做一个好朋友、好情人，才能有思考的能力。没有爱欲，思考就丧失了活力，失去了不安，变得重复和被动。爱欲刺激了思考，使人有意愿去追求“独一无二的他者”。在《什么是哲学？》（*Was ist Philosophie?*）中，德勒兹和瓜塔里将爱欲提升为思考的超验条件：“如果朋友是思考能够进行的条件，那么什么是朋友呢？或者情人，是情人吗？人们原以为纯粹的思考是将他者排除在外的，那么朋友会将一种与他者充满活力的关系重新带入思考之中吗？”[6]

[1] *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970* ,München 2005, S. 264.

[2] Wired Magazine vom 16. 7. 2008.

[3] ZEIT vom 12. 7. 2012.

[4] Symposion 203e.

[5] Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* , Frankfurt a.M. 1996, S. 7.

[6] Ebd.

图书在版编目（CIP）数据

爱欲之死／（德）韩炳哲著；宋娀译. -- 北京：中信出版社，2019.3

ISBN 978-7-5086-9708-6

I. ①爱… II. ①韩… ②宋… III. ①心理学 - 研究 IV. ①B84

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第255365号

Agonie des Eros by Byung-Chul Han © MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH,Berlin 2013.

First published in the series Fröhliche Wissenschaft

Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation

ALL RIGHTS RESERVED

爱欲之死

著者：[德]韩炳哲

译者：宋娀

出版发行：中信出版集团股份有限公司

（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：36千字

版次：2019年3月第1版

京权图字：01-2018-6480

广告经营许可证：京朝工商广字第8087号

书号：ISBN 978-7-5086-9708-6

版权所有·侵权必究

精神政治学

Psychopolitik

Neoliberalismus und die neuen Machttechniken

Byung-Chul Han

精神政治学

[德]韩炳哲 著　　关玉红 译

中信出版集团

精神政治学

[德]韩炳哲 著

关玉红 译

中信出版集团

目录

自由的危机

精明的权力

鼹鼠与蛇

生物政治

福柯的困境

治愈即杀害

休克

友爱的老大哥

情绪资本主义

游戏化

大数据

超越主体

痴言痴语

远离我所欲。

——珍妮·霍尔泽

（Jenny Holzer）

自由的危机

对自由的剥削

自由将成为一段插曲。插曲意为片断（Zwischenstück）。对自由的感知始于从一种生存方式向另一种生存方式的过渡，止于这种生存方式被证实为一种强迫模式。因此，随着自由而来的便是一种新的屈从。这就是主体的命运，而“主体”（Subjekt）一词字面上也有屈从的意思。

今天，我们坚信，我们不是屈从的主体，而是自由的、不断自我创造的、重新建构的客体（Projekt）。从主体向客体的过渡即伴随着对自由的感知。现在，客体自身意识到自己是强迫的个体，甚至是主体化及屈从的更有效的形式。“自我”（Ich）作为自认为免遭其他外界强迫和他人强迫（Fremdzwang）的客体，现在却正以一种束缚于功名的形式屈从于内心强迫和自我强迫（Selbstzwang）。

我们生活在一个特殊的历史时期，自由本身在这一时期即带有强迫性。“能够”（Können）的自由甚至正在比规行矩步、限定“可为”与“不可为”的“当为”（Sollen）产生更多的强迫性。“当为”有一定的范畴，而“能够”则没有，因此，源自“能够”的强制就无法界定。这使得我们处于一种自相矛盾的境地。自由本处在强迫的对立面，自由意味着摆脱强迫，而现在这种位于强迫反面的自由本身亦产生了强迫。抑郁症和过劳症这些心理疾病即表达了自由的深度危机。这些都是今天自由向强制转化的病理性征兆。

功绩至上的主体（Leistungssubjekt）自认为是自由的，实际上却是一个奴仆，是没有主人强迫却自愿被剥削的绝对的奴仆。没有主人强迫他去劳动。活着这件事因为只剩下劳动而变得纯粹。纯粹地活着与劳动是一枚勋章的正反面。这种活法的理想状态是身体要健康。而主权，即作为主人所拥有的自由，对于具备新自由主义思想的奴仆来说却是陌生的，因为根据黑格尔的主仆关系辩证法，主人无需劳作、只需享受。主人的自主性在于，他为了超越这种活法，甘愿接受自己的消亡。这种不知足的活法及享受的方式，对于劳碌着的、只想简单活着的奴仆来说是陌生的。与黑格尔假想相悖的是，劳动无法解放奴仆，他始终被劳动奴役着。黑格尔所言的奴仆也会迫使主人去劳动，他的主仆关系辩证法导致生存就是为了劳动。

新自由主义的主体作为自身行为主体不能与其他似乎无目的性的行为主体建立关系，在行为主体之间也不会形成毫无目的的友谊。“自由”原本意味着“于朋友处”（bei Freunden sein）。自由和友谊在印度

日耳曼语系（Indogermanistik）中也拥有同样的词源。自由本质上是一个表达关系的词汇。实际上，只有在和谐幸福的共同关系中，我们才能感知到自由。新自由主义政权所导致的完全隔离，并不能使我们感知到真正的自由。因此，今天我们自问，是否必须重新定义并创造自由，以逃离致命的、使自由演变成强迫的自由辩证法。

新自由主义是一种有效且智慧的体系，它可以对“自由”进行充分的利用，包括一切与“自由”相关的实践、表达，比如情感、游戏、交流等。违背其意愿去利用别人的行为是无效的。对异己的利用，收效甚微。只有对自由的利用收益最高。

有趣的是，就连马克思也从与他人和谐关系的角度对自由做了定义：“只有在共同体（Gemeinschaft，任何人和其他人都有这样的共同体关系）中，个体才能找到全方位发展自我的方法；只有在共同体中，才可能谈及个人的自由。”[1] 所以，自由无非就是彼此成就。自由就是和谐共同体的同义词。

马克思认为个体自由是对资本诡诈本性的掩饰和伪装。基于个体自由的“自由竞争”仅仅是一种资本的表述，将自己包装成另外一种形式，即将真正的资本行为作为资本[2]；依靠自由竞争变身为另一资本，是资本推动自身增殖的方式。资本借助个体自由，同自己的另一种形式结合起来。资本在人们彼此自由竞争的同时实现了增殖。个体自由在资本向资本增殖发展的过程中费尽心思，就这一点而言，个体自由可以说是被奴役的。资本榨取个体的自由，用以实现自我增殖：“在自由竞争中，并非个体获得自由，而是资本。”[3]

资本的自由通过个体自由得以实现。自由的个体因此降级，成为资本的生殖（升值）工具。个体自由赋予资本一种主动增殖的“自动”主体化能力。资本因而不断地“向外撒播”活力四射的新生命（新的资本）。[4] 今天，已经表现出泛滥迹象的个体自由，最终将无异于过剩的资本。

资本独裁

马克思认为，生产力（人方面的劳动力、劳动方式和物质生产资料）发展到一定阶段会与占主导地位的生产关系（财产关系和统治关系）产生矛盾。生产力不断向前发展是矛盾产生的原因。工业化创造了新的生产力，新的生产力又与类似封建制的财产关系及统治关系产生矛盾。要求改变生产关系的社会危机因这一矛盾而产生。矛盾会在无产阶级反对资产阶级的斗争中消失，共产主义社会制度也会随着斗争而形成。

与马克思观点相反的是，生产力和生产关系之间的矛盾并不能依靠共产主义革命来消除。这种矛盾是无法消除的。资本主义正是由于这种与生俱来的、永久性的矛盾而走上未来的发展道路。因此，工业资本主义并没有向共产主义转变，而是从后工业、非物质生产方式逐渐演化成新自由主义和金融资本主义。

新自由主义作为资本主义的变种，将工人塑造成企业主。被他人剥削的工人阶级因此并非由共产主义革命，而是由新自由主义消除的。如今，每个人都是自己企业的自我剥削者。主人和奴仆寄生于同一人，就连阶级斗争都变成了与自我进行的内部斗争。

构成现代生产方式的，并不是被安东尼奥·内格里（Antonio Negri）宣称为后马克思主义接班人的相互协作的“大众”（Multitude），而是自我孤立、自我斗争、甘愿自我剥削的企业主“个人”（Solitude）。于是，认为普罗大众已经摆脱了“寄生帝国”并构建了共产主义秩序，本身就是一个错误。内格里所坚持的马克思主义构想再一次被证明是一种幻想。

新自由主义政权中本不存在无产阶级，即受生产资料持有者剥削的工人阶级。在非物质生产中，每个人都拥有属于自己的生产资料。新自由主义体系不再是本意上的阶级体系。它不是由彼此敌对的各阶级组成，存在于体系之中的恰恰是与“敌对”相对的“稳定性”。

今天，人们无法再对无产阶级和资产阶级加以区分。无产阶级从字面上来讲，唯一拥有的财产是自己的孩子，其自我生产仅局限在生物学意义上的再生产（繁殖）。如今，与之相反，每个人作为自由建构的客体，能够进行无限自我生产的错觉正在盛行。无产阶级专政（在西方）从体制上来说是不可能的。今天，我们每一个人都受到资本独裁的控制。

新自由主义政权将他人剥削（Fremdausbeutung）转变成波及所有阶级的自我剥削（Selbstausbeutung）。这种无阶级区分的自我剥削对于马克思而言是完全陌生的，也使得以阶级区分为基础的社会革命无从发生。鉴于自我剥削的功绩主体具有分散性，政治上能共同行动的“我们”（Wir）也无法形成。

在新自由主义功绩社会（Leistungsgesellschaft）中失败的人，要自己承担失败的责任，并以此为耻，而不是去质疑社会或者体制。这就是新自由主义政权的特殊智慧之所在。它不允许出现与体制对抗的行

为。相反，“他人剥削”政权能使被剥削者团结一致并共同反抗剥削者。马克思无产阶级专政思想以此逻辑为基础，以压制性的统治关系（Herrschaftsverhältnis）为前提。在自我剥削的新自由主义政权中，人们其实是向自己发起了侵略。自发侵略没有使被剥削者成为革命者，而是使他们意志消沉，无法振作。

今天，我们不再为自我需求而是为资本去工作。资本产生的是它自己的需求，我们却将此误认为是自己的需求。它呈现出的，是一种新的超越（Transzendenz），一种新的主体化形式。这一次，我们又被从生命的内在层面抛离出来。那里也许才是一个生命固于本源、无须屈从外力的地方。

从超越论的秩序中解放出来，即脱离了依托宗教的契约，人类就进入了现代政治阶段。只有在超越论的理论依据不再有效的现代社会，表征社会绝对政治化的政治才有可能实现，行为准则也随之可以自由磋商。社会内部的谋议才能将超越论逼退。这样，社会本可以自发地、完全自内而外地重新建构起来。然而，这种重新建构的自由，在那个资本升级成为一种新式超越、新式上帝的时刻却被放弃了。政治因此重新陷入被奴役的状态，并成为资本的帮工。

我们真的想要自由吗？为了受到约束而创造上帝的人，不正是我们自己吗？面对上帝，我们都负有罪债。这种罪债摧毁了自由。今天，政客们则要让高额负债为他们的行为自由受到大范围限制来负责。当我们不再负债，也就是完全自由的时候，我们就必然会真正地做出社会行为。另一种可能则是，我们永远都要背负债务，这样就无须做出社会行为，也就意味着我们无须获得自由，无须承担义务。高额的债务难道不正是我们无法拥有自由的佐证吗？资本难道不是一个让我们重新背负罪债、成为负罪之人的新上帝吗？瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）把资本主义理解为一种宗教，称资本主义是第一场非但不能涤赎罪债，反而导致罪债高筑的祭拜。因为不存在债务豁免的可能性，不自由的状态将延续下去：“巨大的负罪感不知如何赎身，于是开始祷告——不是为了自己能把罪赎清，而是为了让天下人人负罪。”[5]

可见的独裁

数字化网络起初被作为无限自由的媒介而大受欢迎。微软的首个广告标语“今天你要去哪？”让人们对网络上的无限自由和灵活性产生了愿望。最初的这种兴奋感今天却被证明只是一种幻想。绝对的自由和交际现在变成了被控制和监视。就连社交媒体也越来越像一座监视社情民意、褫夺公民权利的数字化全景敞视监狱（Panoptikum）。我们还

没有从那座规训的全景敞视监狱解放出来，就已走进了一座新的、运行更加高效的全景敞视监狱。

为了达到规训的目的，边沁（Bentham）全景监狱里的囚徒被彼此隔离，不许互相交流。然而，数字化全景敞视监狱里的每个人彼此间都可以进行深入的交流，可以自愿地暴露自己。他们也积极地参与数字化全景敞视监狱的构建。数字化控制社会（Kontrollgesellschaft）恰恰要充分利用这样的自由。管制，也恰恰由于这种自愿的自我曝光和自我袒露才成为可能。数字化“老大哥”（Big Brother）似乎将他的工作转交给他房子里的住户。之后，大家自愿地出于内在的需求将数据泄露出去，其中便体现了数字化全景敞视监狱的功效。

此外，人们还以信息自由的名义要求透明化。实际上，它无异于新自由主义机制（Dispositiv）。它强行将一切暴露在外，以便使其成为信息。在当今非物质生产方式下，更多的信息和沟通意味着更先进的生产力、更快的加速和增长。信息是一种确证（Positivität），由于其缺乏内在物质而可以不依赖环境独立传播。相应地，信息的循环传播也可以任意加速。

隐秘、陌生和差异成了无限制性交际的障碍，这些障碍因此以透明化的名义被消除。交际如果变得顺畅，即所有的界限、隔阂和鸿沟都被消除的话，其速度也会加快。就连参与交际的人也变得外向，因为内向性会妨碍并减慢交际的速度。但是，人的外向性变化并不是被强制的，而是以主动自我暴露的形式发生的。因差异感或者陌生感而产生的否定（Negativität），脱离内在，成了可沟通可消费的差异性和多样性的确证（Positivität）。透明的秩序规范迫使产生绝对的形式化，以便加快信息和沟通的循环。最终，人们会以坦诚的方式来进行无限制的沟通，因为封闭、沉默和内向只会使交际停滞。

机制透明化的另一个效果是绝对的一致性。抑制分歧也属于一种透明经济的现象。完全网络化及交际性作为透明经济的一种现象看起来进展顺利。透明经济引起了一致性的效果，就好像大家在对彼此进行监视，并且是在已经有秘密警察进行监视和操控的情况下。如今，这种彼此监视在没有被监视的情况下也同样会发生。交际如同有隐形主持人的引导而变得顺畅并达成一致意见。这种处于第一位的、发自本身的监视，远比处于第二位的、来自外部的秘密警察的监视，存在的问题要多得多。

新自由主义使公民变成消费者。公民的自由因消费者的被动性而消失。作为消费者的选民如今对政治以及积极构建社会并不真正感兴趣。他既无意愿也无能力去从事共同的政治活动。他以抱怨、申诉的

方式来消极地面对政治，就像消费者面对自己不喜欢的商品或者服务那般。就连政客和党派也认同这种消费逻辑。他们要去“销售”（liefern），进而自甘堕落成销售商（Lieferant），那个必须让作为消费者或客户的选民满意的销售商。

如今，人们向政客所要求的透明化并不是什么政治的要求。他们要求的并不是政治决策过程中的透明，对此消费者丝毫不感兴趣。要求公开透明，主要是为了戳穿、揭发、丑化政客。对公开透明的要求，以存在愤慨旁观者一方为前提。这种要求，不是由积极主动参与其中的公民提出的，而是由被动的旁观者提出的，并以抱怨和抗议的方式表现出来。充斥着旁观者和消费者的透明社会奠定了旁观者民主的基础。

信息的自治是自由的基本构成。著名的1984年联邦宪法法院人口普查案裁决中写道：“信息自治法导致社会规范与受其制约的法律规范不相协调。这样的法律秩序之下，公民无法知晓，是谁在何时、何种机缘下了解了关于自己的哪些事情。”不言而喻，那是一个公民与作为统治机器的国家对立的时代，国家可以无视公民意愿，恣意攫取信息。这个时代早已经成为过去。如今，无需强迫与命令，我们自愿让自己裸露在外，自愿把所有可能被利用的数据和信息放到互联网上去，并且对于是谁在何时、何种机缘下了解了关于自己的哪些事情毫不知情。这种不可控性成为必须要严肃对待的自由危机。此外，由于数据是人们自愿四处传播的，“数据保护”这一概念也就无从谈起了。

今天，我们正努力向数字化精神政治时代前行。精神政治正从被动监控向主动操控大步迈进，我们随之陷入更深层次的自由危机。现在，就连自由意志本身也被操控了。大数据是十分有效的精神政治的工具，它可以全面地获知关于社会交际的动态。这种认识是一种统治认知（Herrschaftswissen），可以介入人的精神，对精神在前反思层面（präreflexiv）施加影响。

未来的开放性对于行为的自由有着决定性的意义。大数据可以预测人的行为，未来也就因此变得可预测、可控制。数字化精神政治学将对自由判断的否定（Negativität）转化成对客观情况的确证（Positivität）。人（Person）本身认定自己是可量化、可测量、可操控的客观事物（Sache）。自由虽然不属于客观事物，却比人更加通透。大数据宣告了人和自由意志的终结。

每一种机制、每一种统治技术，都会创造一些用来向自己表达虔诚信

仰的圣物。这些圣物是让人就范、折服的工具。它们使统治物化，且变得稳定。虔诚就是一种屈服。智能手机就是一种数字化的圣物，一种最能对数字化表达忠心的圣物。作为主体化的工具，它和玫瑰念珠发挥同等的作用，在便携性方面，玫瑰念珠就是另一种形式的智能手机。不论是玫瑰念珠还是智能手机，二者皆服务于自我检测和自我控制。通过将监视的任务委派给个人，统治提高了它的效率。“点赞”（Like）就是以数字化的方式说“阿门”（Amen）[6]。我们“点赞”的同时，就已经屈从环境威力法则（Herrschaftszusammenhang）了。智能手机不仅是有效的监视工具，也是移动的告解室。脸书（Facebook）则是数字化人类的全球犹太会堂（Synagoga，本意为集会）。

[1] Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche ideologie* , MeW, Bd. 3,S. 74.

[2] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* ,MeW, Bd. 42, S. 545.

[3] Ebd.

[4] Karl Marx, *Das Kapital* , MeW, Bd. 23, S. 169.

[5] Walter Benjamin, *Kapitalismus als religion* , in: *Gesammelte Schriften* , Band Vi, Frankfurt a. M. 1992, S. 100 – 103, hier: S.100.

[6] 祷告时表示同意或肯定的意思。（本书脚注均为译者注。）

精明的权力

权力有各种不同的表现形式。其最直接的形式表现为对自由的否定。它使权力持有人能以暴力手段，违背屈从于权力的人的意志，来实现自己的意志。权力不会被局限在制服反抗和逼迫顺从这两个方面。它不必表现出一种强制的模式。依赖暴力手段的权力并不是最高级的权力。逆向意志的形成和对权力持有人的反击证明了权力的软弱无力。权力毫无疑问就存在于人们不刻意关注它的地方。权力越大，就越平静。它就那样存在着，没必要张扬出去让人关注自己。

权力也许表现为暴力或镇压，但并不以此为基础。权力不必是排他性的、禁止性的或者封锁性的。它不仅不反对自由，甚至可以将自由为己所用。权力只在消极的情况下，才表现为罔顾他人意愿的、扼杀自由的、说“不”的暴力形式。今天，权力越来越呈现出一种自由的姿态。它以顺从、友好的形式摒弃了自己的否定性，将自己装扮成自由。

然而，规训权力仍然深受否定论的控制。它压抑，不自由。由于规训权力存在否定性(Negativität)，新自由主义政权在它那儿无从谈起，却在确证性(Positivität)中异彩纷呈。新自由主义政权的权力技术是微妙、灵活且精明的，无人可以窥探。顺从的主体对自己的屈从性并不自知。它被环境威力遮蔽，臆想自己身处自由。

那种靠使用蛮力，强行给人们戴上规范、禁令的紧箍咒的规训权力是没有用的。设法让人们发自内心地屈从于环境威力(Herrschaftszusammenhang)的权力技术才是更有效的。它愿意积极发动、激发动力并力争尽善尽美，不愿意制造障碍或者压制他人。因此，权力的效率不是通过禁止和撤销而是通过赞扬和成全来实现的。权力试图使人们对自己产生依赖而不是让他们变得顺从。

精明且友好的权力不会正面反对屈从性主体的意志，而是打着为他们好的旗号控制他们的意志。它的同意多于拒绝，诱惑多于压制。它努力制造积极情感并对其加以利用；它循循善诱而不是处处禁止；它不与主体对立，而是去迎合对方。

精明的权力攻心为上，而不是对其进行惩戒，让它向约束和禁令低头。它不允许我们沉默，相反却不断地要求我们去倾诉、分享和参与，去交流我们的想法、需求、愿望和爱好，讲述我们的生活。这种友好型权力仿佛比镇压型权力更强大，并且具有遮蔽性。如今，自由的危机不在于我们面临一种否定或者压制自由的权力技术，而在于这种权力技术对自由敲骨吸髓般的利用。为了进行有候选人的所谓自由选举（Auswahl），真正自由的无候选人选举（Wahl）被废弃了。

看起来具有自由思想并且友好的精明权力善于鼓励和诱导，这就比那种独断专行、威胁恐吓、发号施令型的权力有效得多。点赞按钮（Like-Button）就是表征这类权力的符号。人们在消费和交际的同时，即在点赞的同时，已然屈从于环境威力法则了。新自由主义就是“讨我欢心”（Gefällt-mir）的资本主义。它本质上与19世纪那种依靠规训强制和令行禁止方式来运行的资本主义截然不同。

精明权力会解读和评价我们有意和无意的思想。它相信人们会主动进行自我组织和自由优化，因此无须去压制反抗。这种类型的统治无需蛮力，无需暴力，因为它就那样自然而然地发生。它意欲通过讨好逢迎和制造依赖的方法进行统治。那么，下面这条警示——“远离我所欲”（Protect me from what I want），当属“讨我欢心”的资本主义了。

鼹鼠与蛇

规训社会由一个个封闭环境和封闭设施组成。家庭、学校、监狱、兵营、养老院共同展现了这些封闭的规训空间。规训主体在一个封闭的体系中从一种环境更换到另一种环境。在这一个一个的封闭环境中，成员的空间和时间都可被支配。规训社会的动物代表是鼹鼠。

在《关于控制社会的后记》（*Postskriptum über die Kontrollgesellschaften*）一书中，德勒兹（Gilles Louis Rene Deleuze）预测了所有环境将面临共同的危机。[1] 与后工业、非物质及网络式生产模式不相符的封闭和僵化是问题所在。这种生产模式逼迫人们要更加开放和打破界限。然而，鼹鼠是无法忍受这种开放性的，于是，蛇就代替了鼹鼠的位置。蛇属于规训社会之后的新自由主义监控社会的动物。与鼹鼠不同，蛇并非在封闭的空间里活动，相反，它只有通过运动才能开辟空间。鼹鼠是工人，而蛇却是企业主，是自由主义政权下的动物。

鼹鼠在预装的空间里活动，因而屈从于空间的束缚，属于屈从主体。蛇则是通过运动开辟空间的客体。从鼹鼠到蛇、从主体到客体的过渡，并非一种新的生存方式的开启，而是一种突变，即同一种资本主义的扩张。鼹鼠具有局限性的活动束缚了生产力，即使它再怎么乖乖地工作，也无法超越一定的生产力水平。然而，蛇却能通过新的活动方式打破这种束缚。这样，资本主义体系为了创造更大的生产力由鼹鼠模式转化为蛇模式。

如果把规训政权比作“肉体”（Körper），是一种生物政治政权，那么新自由主义政权的行事则更像“灵魂”（Seele）。[2] 这样，精神政治就是它的统治形式。它始终把不容后退的对抗心理标榜为充满治愈能量的力争上游和出人头地的激励动力。动力、项目、竞赛、优化和倡议被归为自由主义政权的精神政治学统治技术。蛇首先化身为债务（Schuld），这些债务（Schulden）是新自由主义政体作为统治工具投放进来的。

[1] Gilles Deleuze, *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften,* in: *Unterhandlungen* . 1972 – 1990, Frankfurt a. M. 1993, S. 254 –262.

[2] Ebd., S. 256.

生物政治

米歇尔·福柯（Michel Foucault）认为，自17世纪以来，权力不再是如同上帝的君主所行使的处决的权力（Todesmacht），而是规训的权力（Disziplinarmacht）。君权即挥剑的权力，它以死亡相威胁，为了赶尽杀绝，玩弄生命于股掌之上。[1] 规训权力则相反，它不是处决的权力，而是赐生的权力（Lebensmacht），它的功能不是去杀戮，而是去实现对生命的完全利用。[2] 过去的那种处决权力的强大力量让步于一种对肉体的认真管理和对生命的精打细算。[3]

从君主权力向规训权力的过渡是由生产模式的转型，即从农业化向工业化生产的转型所导致的。不断向前发展的工业化进程要求对肉体进行训诫并使其与机器大生产相适应。规训权力把肉体束缚在一个由规范组成的体制内进行劳动，而不是对肉体进行折磨。有预谋的强迫会渐渐波及每一个肉体，直到这种强迫沿袭成一种习惯性的不由自主。就是这种习惯性的不由自主，将肉体支配到进行生产的机器旁。全面的矫形术 [4] 将无形的面团（Teig）塑造成机器。规训是能够实现对肉体行为严密控制、对规训力量长期服从的方法，这种方法让控制和服从易于接受/便于实施。[5]

规训权力是规制权力（Normierungsmacht）。它使主体服从于充满标准、要求、禁令的规则体系（Regelwerk），消除分歧、背离和不

合规矩。规训权力的本质就是这种具有矫正性质的否定。在这点上，它与君主权力相似，以驯化吸纳的否定论为基础。不论君主权力还是规训权力，它们都在对人进行利用。它们创造了服从性主体（Gehorsamssubjekt）。

规训技术超越了肉体，进入了精神。英语词“工业”也有勤劳（Fleiß）之意。“工业学校”意思是“管教机构”（Besserungsanstalt）。边沁也指出，他的全景监狱对其中的每个人在道德上进行了改造。然而，精神（Psyche）并非规训权力关注的焦点。规训权力的矫正技术太粗糙，因此无法带着自己隐藏的愿望、需求和渴望进入更深层的精神层面并侵占它。即使边沁的“老大哥”社会也只是从外观上监视其中的每一个人。他的全景监狱只是与视觉媒介有关，并不能读取内心的思想和需求。

规训权力发现“人民”（Bevölkerung）正是需要加以细致管理的生产和再生产的群体。生物政治学就是用在他们身上的。生育、出生和死亡率、健康水平以及寿命成为调节控制的对象。福柯就明确地谈到“人口的生物政治学”（Bio-Politik der Bevölkerung）。[6] 生物政治学是规训社会的统治技术。然而，它对于以利用精神意志为重点的新自由主义政权并不适合。运用人口统计学的生物政治学无法进入精神层面。它无法为绘制人口心理图析（Psychogramm）提供资料。人口统计上的记录（Demographie）并不是精神活动的记录(Psychographie)。人口统计无法对精神活动进行推断。在这点上，统计学和大数据是截然不同的。大数据不仅能刻画出个人的，也能刻画出群体的心理图析，也就可能对潜意识进行心理刻画，因此可以照亮心灵深处，从而实现对潜意识的利用。

[1] Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit i*,Frankfurt a. M. 1977, S. 162.

[2] Ebd., S. 166.

[3] Ebd., S. 167.

[4] Ebd., S. 169.

[5] Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* , Frankfurt a. M. 1976, S. 175.

[6] Foucault, *Der Wille zum Wissen* , a. a. O., S. 166.

福柯的困境

在写完《规训与惩罚》（*Überwachen und Strafen* ）之后，福柯很清楚地意识到，规训社会并不能精确地反映出那个年代的真实情况。因此，20世纪70年代晚期，福柯开始致力于对新自由主义统治形式的分析研究。分析过程中出现了一个问题，那就是福柯不管对人口概念还是对生物政治学概念都坚定不移："当人们明白被称作自由主义的政府体系是什么的时候，在我看来，也就可以理解什么是生物政治学了。"[1] 在接下来的讲座上，福柯不再提及生物政治学，也不再谈论人口的概念。这个时候，福柯显然不了解，生物政治学和人口学作为规训社会的天然范畴并不适合用来阐述新自由主义政权。因此，福柯没有完成向精神政治学的转向，而这一点恰恰是很有必要的。[2]

在1978/1979学年的讲座上，他不再讲关于新自由主义生物政治学的分析。关于这一点，福柯本人也表达了自我批评的意思，然而，他还是没有认清根本性的问题："不管怎样，我都想向大家强调，我最初是想探讨生物政治学的，然而最终却像事情所发展的那样，我关于新自由主义却讲了很久，或许是太久了……"[3]

在《神圣之人》（*Homo sacer* ）的序言中，乔治·阿甘本（Giorgio Agamben）讲了他的猜想："死亡阻碍了福柯继续向世人展示生物政治学纲领所有的隐含内容，也使他无法指明深入研究的方向。"[4] 与阿甘本的猜想不同的是，福柯的早逝——如果算得上早逝的话——使福柯失去了自己对生物政治学观点的反复思考和为了新自由主义精神政治理论而放弃生物政治学的机会。即使是阿甘本的统治理论分析也未能提供一个理解新自由主义政治权力技术的可能性。今天的"神圣之人"不再被排除在体系之外，而是被包括在体系之内的概念。

福柯明确地将生物政治学与资本主义规训模式联系在一起，这种规训

模式使得肉体在其所处的生产形式中被社会化："对资本主义社会而言尤为重要的生物政治学是有关生物的（Biologisch）、躯体的（Somatisch）、肉体的（Körperlich）事情。"[5] 也就是说，生物政治学在根本上是和生物上或者人身上的事情联系在一起的。它在终极意义上是最广义的"肉体政治学"（Körperpolitik）。

新自由主义作为另一种运行形式，即资本主义的变种，在第一性上无关生物、躯体和肉体。它发现，其实精神才是生产力。这种向精神，因此也是向精神政治的转变与现代资本主义的生产模式也密切相关，因为今天的资本主义是由非物质和非肉体的生产模式所确定的。被生产的不是物质的，而是像信息和计划这类非物质的东西。作为生产力的肉体再也不如在生物政治性规训社会里那么重要了。为了提高生产力，所要克服的不再是来自肉体的反抗，而是要去优化精神和脑力的运转程序。优化思想逐渐取代了规训肉体。因此，神经增强（Neuro-enhancement）就从本质上与精神病学的规训技术划清了界限。

今天，肉体从直接的生产过程中被释放出来，成为审美和医疗技术优化的对象。因此，外科矫正术也被审美矫正术所取代。福柯的"易于教导的肉体"在今天的生产程序中已无立足之地。美容手术和健身中心取代了规训式矫正术的位置。然而，肉体的优化比单纯的美容就医要有意义得多。"性福"与健康变成了新的有待扩大、营销榨取的经济资源。

斯蒂格勒（Bernard Stiegler）认识到，福柯的生物权力概念在当下是不合时宜的，这么认为也不无道理："我觉得，福柯从历史和地理的角度，也就是首先放眼欧洲，以令人信服的口吻所描述的生物权力，与对当今时代有深刻影响的权力并不是同一种权力。"[6] 斯蒂格勒认为，精神权力的心理技术（Psychotechnologien der Psychomacht）或许会取代生物权力的位置。当然，在这一点上，他所理解的是诸如电视等远程节目制作行业（Programmindustrie），这些行业剥夺了我们的行为能力，使我们成为被欲望操纵的消费体，并导致群体性退化。斯蒂格勒以读写技术来对抗心理技术。他认为，文字媒介意味着开发和启蒙（Aufklärung）。因此，他以康德的理论为基础指出："康德最终把作为成年依据的读写机制作为自己的出发点。"[7]

斯蒂格勒对电视节目的过度看重是有问题的。他完全将其升格成为心理技术装备："现在，收音机、网络、移动电话、苹果便携式数字多媒体播放器（iPod）、电脑、视频游戏和掌上电脑（PDA）为了吸引我们的关注而互相竞争，但是，掌控信息流的始终都是电视节目。"[8] 与电视节目截然不同的读和写是老旧的具有文化批判性的模式，无法满足数字革命的要求。奇怪的是，斯蒂格勒几乎没有研究过互联

网、社交媒体等与过去的大众传媒完全不同的媒体形式以及交际模式，就连数字网络的全景结构也几乎没有关注过。这样，他就完全错过了广泛依赖数字技术的新自由主义精神政治学这个领域。

80年代早期，福柯转向对“自我技术”（Technologien des Selbst）的研究，并将其理解为已知和计划的实践，“通过这些实践，人不仅为自己确定了行为准则，而且进行了自我转型，在特殊的自我存在中进行自我调制，并寻求用自己的生命创作一部承载某种美学价值、符合某些风格标准的艺术品”[9]。福柯研究出一套具有历史意义的自我呵护伦理学（Ethik des Selbst），并且很大程度上摆脱了权力和统治技术的影响。因此，人们常常猜想，福柯其实是以自我呵护伦理学来反对权力技术及统治技术。福柯明确指出了权力技术向自我技术的过渡：“也许是自己曾经太过强调权力技术和统治技术的重要性，现在的我则对自我和他人的互动、对自我控制的技术、对个人对自我施加影响的方式的历史、对自我技术，越来越感兴趣。”[10]

新自由主义政权的权力技术成为福柯权力解析学中不易被察觉的缺陷。福柯没有意识到，新自由主义统治政权完全将自我技术纳入自己的体系之中；也没有意识到，作为新自由主义自我技术的永恒自我优化，不过是一种有效的统治和剥削方式。[11] 新自由主义功绩主体作为自己的企业主（Unternehmer seiner selbst）[12] 主动并狂热地进行自我剥削。作为艺术品的自我，是新自由主义政权为了实现对它的完全利用而去倍加呵护的一种美丽的、骗人的表象。

新自由主义政权的权力技术采用了一种微妙的模式。它并不直接掌控个体。确切地说，它要做的是让个体从自身出发，自己去影响自己，让环境威力法自发形成，同时，还会把这种法则诠释为自由。自我优化和征服、自由和剥削都合而为一。福柯始终没有看清的是，自由和剥削合二为一的权力技术，成了一种自我剥削的形式。

[1] Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität. Vorlesung am Collège de France* 1978 –1979, Frankfurt a. M. 2006, S. 43.

[2] 亚历山德拉·劳（Alexandra Rau）在其专著《精神政治学》中，将新自由主义政体下的政府体系解释为生物政治学的统治模式。这一解释存在一定疑问。她在该书中写道：“既然我们可以把心理学技术

在权力理论上划归到规训社会概念下，相对地，我想把政治心理视为一种生物政治学上的统治方式。”(A. rau, *Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft* , Frankfurt a. M. 2010, S. 298.)同样的问题也发生在托马斯·雷姆克（Thomas Lemke）试图对新自由主义政体进行生物政治学解释的过程中。Vgl.Gouvernementalität der Gegenwart. *Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* , hrsg. von Th. Lemke u. a., Frankfurt a. M. 2000.

[3] Foucault, *Die Geburt der Biopolitik* , a. a. O., S. 260.

[4] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* , Frankfurt a. M. 2002, S. 14.

[5] Michel Foucault, *Die Geburt der Sozialmedizin* , in: *Schriften in vier Bänden* , Bd. 3, Frankfurt a. M. 2003, S. 272 – 297, hier: S.275.

[6] Bernard Stiegler, *Von der Biopolitik zur Psychomacht* , Frankfurt a.M. 2009, S. 49.

[7] Ebd., S. 141.

[8] Ebd., S. 135.

[9] Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* , Frankfurt a. M. 1984, S. 18.

[10] Michel Foucault, *Technologien des Selbst* , in: *Technologien des*

Selbst , hrsg. von L. H. Martin u. a., Frankfurt a. M. 1993, S. 24 –62, hier: S. 27.

[11] 但是对于自我技术与统治技术的关联，福柯的确预见到了。他在达特茅斯学院（Dartmouth）所作的报告中说："我认为，如果一个人想分析西方文明中的主体谱系，就不能仅仅考虑统治技术（techniques of domination），还必须考虑自我技术（techniques of the self）。换言之，他必须考虑到自我技术与统治技术二者的相互作用；必须考虑在哪些点位上，若干作用于个体间的统治技术依存于个体的自身活动。还要相反地考虑，在哪些点位上，自我技术已经被高压政治体系或者统治体系吸收了。" (About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth, *Political Theory* , Vol. 21,No. 2, S. 198 – 227, hier: S. 203.)

[12] Foucault, *Die Geburt der Biopolitik* , a. a. O., S. 314.

治愈即杀害

新自由主义精神政治创造了越来越精明的剥削形式。无数的自我管理研习班、动员周末、个性发展讨论课或者大脑训练课程都为自我优化和效率提升提供了无限的可能性。它们都受新自由主义统治技术操控，这样的统治技术不仅扼守着人的工作时间，还要霸占整个人和他的注意力之所及，也就是霸占完整的生命。它找到了这个完整意义上的"人"，并且要让这个人全部为我所用。

新自由主义要求自我优化只是为了让体系能够无差错运转。它认为，为了提高效率和成绩，应该将闭塞、缺陷和错误这些问题治愈。为此，它要将一切都变得可以进行对比和测量，要让一切都服从市场逻辑。对美好生活的释然才能促进自我优化。自我优化具有必要性，只是为体系所迫以及可量化的市场成果的逻辑。

君权时代是撤销和盗取商品及服务的驯化的时代。君主权力表现为支配权和征收权。相反，规训社会依赖的则是生产，是积极地创造工业价值的时代。真正获取价值的时代已经消逝。价值在今天的金融资本主义时代甚至被彻底销毁。新自由主义政权开创了衰竭时代。现在，

被利用的是精神。因此，像抑郁或者过劳症这样的精神疾病与这个新的时代如影随形。

针对上面这种情况，美国的励志书籍提出了一种万灵药（Zauberformel），名曰“治愈”（Healing）。它阐释的是，自我优化是如何打着效率和成绩的旗号，把那些机能衰退（funktionelle Schäche）、精神阻滞（mentale Blockade）的症状治好的。这种持久的、完全与体系优化并行的自我优化是具有毁灭性的。它导致精神崩溃。自我优化被证明是毫无保留的自我剥削。

新自由主义在自我优化方面的意识形态发展出一系列宗教式的，准确地说是狂热的特点。它呈现出新式主体化模式。对自我（Ich）的不断加工越来越像新教徒的自我审视和自我检讨，在新教徒身上，它们是被当作主体化技术和统治技术使用的。人们寻找的不再是罪行而是消极的思想。“我”（Ich）又一次把自己当作敌人进行自我缠斗。今天，新教的传教士就像经理人和励志讲师那样传播着具有无量功绩和无限优化的新福音。

具有人性的人（Person）不完全听命于这种确证。不会进行否定，生命将枯萎成“死的存在”[1]。恰恰是否定保持了生命的活力。经验（Erfahrung）的根本组成部分是痛苦（Schmerz）。单纯由积极情感和心流体验（Flow-Erlebnis）[2] 组成的生命不是人的生命。在人的灵魂中之所以存在深植其中的焦虑，就是因为否定的存在：“那种处于不幸时灵魂的焦虑，滋养了灵魂的坚毅……灵魂对不幸的担当、坚忍、透达、因利乘便所体现出的创造性和勇气，以及灵魂中曾经拜内心、隐私、面具、智力、诡诈、膨胀所赐的东西，不都是在痛苦和滋生更大痛苦的过程中获得的吗？”[3]

对无限优化的要求甚至利用了痛苦的因素。著名的美国励志讲师安东尼·罗宾斯（Anthony Robbins）写道：“如果您确立了目标，请遵从永无止境的改进原则（CANI：Constant Never Ending Improvement）。永无止境的改进原则承认人人都会感知到的永远进步的愿望。由不满和忐忑不安所导致的压力会变成动力。这是一种您生命中需要的痛苦。”[4] 只有那种用以达成优化目的的痛苦才会被忍受。

确证的暴力和否定的暴力一样具有破坏性。[5] 新自由主义精神政治以其意识工业（Bewusstseinsindustrie）摧毁了人的灵魂，使之无异于一部主动运转的机器（Positivmaschine）。新自由主义政权的主体因自我优化，即因被迫产出越来越多的成绩而走向衰亡。这就证明，“治愈”即杀害。

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik ii* ,Hamburg 1932, S. 58.

[2] Vgl. Mihaly Csikszentmihalyi, Flow. *Das Geheimnis des Glücks* ,Stuttgart 1995.

[3] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Gesamtausgabe* , Vi.2, Berlin 1968, S. 167.

[4] Zitiert in: Barbara ehrenreich, *Smile or Die. Wie die ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt* , München 2010, S. 110.

[5] Vgl. Byung-Chul Han, *Topologie der Gewalt* , Berlin 2011, vor allem 2. Teil, Kap. *Gewalt der Positivität* , S. 118 – 127.

休克

在娜奥米·克莱恩（Naomi Klein）撰写的有关阴谋论的《休克主义》（*Die Schock-Strategie* ）一书中，第一位主角是休克医生（Doktor Schock），即蒙特利尔精神病科医生卡梅隆博士（Dr. Ewen Cameron）。他认为自己可以通过休克（Schock）的方法销毁和清除人脑中不好的记忆，然后在空白石板上（Tabularasa）重建新的人格。他用电击的方式使受试病人处于一种混乱状态，这种状态是健康的模范公民重生的基础。他将这种破坏行为理解为一种创世。灵魂被强行掏空，然后又被强行输入新的信息。这就好像进行了格式化，继而重新写入信息一样。

卡梅隆建立了一个有无数隔离空间的全景敞视监狱，他在那里，进行残忍的人体试验。这无异于刑训室。病人首先被施以长达一个多月的强烈电击，医生以此抹去病人的记忆。同时，医生给病人注射可以改

变心智的药剂，并以纸管套住他们的手和手臂，以免他们触碰到自己的身体而产生对自我印象的关注。然后，卡梅隆借助药物让患者保持人为的睡眠状态，来清除他们意识中的印象。他们只在吃东西和上厕所时被唤醒。患者被保持在这种状态将近30天。医院员工受指示不许患者说话，他的医院是一所监狱，并且比边沁的全景监狱更加灭绝人性。

卡梅隆的研究得到中情局（CIA）的资助，开始于冷战中期。作为狂热的反共产主义者，卡梅隆认为，他以自己的实验参与了冷战的斗争。他在审讯中将患者当成共产党囚犯。[1] 他的试验方法事实上无异于审讯技术，与冷战时期的洗脑术和意识形态斗争相关，以摩尼教善恶论为基础。邪恶应被彻底铲除，并由善取而代之。对他人或者敌人免疫性防御的否定，决定了卡梅隆实验的性质。但是，卡梅隆作为休克医生，自己却是免疫时代的一个缩影。作为免疫干预手段的休克疗法可以用在他人、陌生人或者敌人身上，让他们消除戒备，这样就可以达到用另一种意识形态和故事情节重新书写其灵魂的目的。

娜奥米·克莱恩的第二位主角，也就是第二位休克医生名叫米尔顿·弗里德曼（Milton Friedman），是新自由主义市场的神学家。娜奥米·克莱恩研究出了二者之间的类比法。对于米尔顿·弗里德曼来说，社会在灾难之后的休克状态是一个机遇，是重塑新自由主义社会的最佳时机。新自由主义政权因此采取了休克这种操控手段。休克抹去并清空了灵魂，使其无力防御，这样，灵魂就可以心甘情愿地向残暴的重新编程屈服。当人们因灾难而丧失行为能力、精神受创的时候，就会屈从于新自由主义对他们的重塑："弗里德曼的使命和卡梅隆一样，都是基于恢复自然健康状态的梦想，在这种状态下，所有的一切在人为干扰造成紊乱之前都保持平衡。卡梅隆幻想将人的精神变回白板一样的空白状态，而弗里德曼则幻想抹掉现有社会的一切，引导其回到纯粹的资本主义状态，这样就排除了国家规制、贸易壁垒、利益固化造成的干扰。像卡梅隆一样，弗里德曼也认为，当经济严重扭曲变形时，若想重现处女地的风貌，唯一的办法就是使其陷入痛苦的休克。唯有苦药才能祛除、治愈这种病症和损伤。"[2]

娜奥米·克莱恩的休克理论导致她对真正的新自由主义精神政治学完全视而不见。休克治疗法本就是一种规训技术。只有在规训社会才会运用如此残酷的精神病治疗手段。这种治疗属于生物政治社会的强迫措施。从其特征上看，这些对精神进行规训的手段是具有矫正性的。然而，新自由主义权力技术并不施加规训式的强迫。就作用原理而言，电击休克疗法和新自由主义精神政治存在本质上的区别。休克所达到的效果归功于身体的瘫痪和对精神记忆的清除，其特征就是否定性。

相反，新自由主义精神政治学则具有确证性。它不受被否定的威胁，而是借助积极的刺激来运行。它不用“苦药”，而是通过“点赞”（Like）去达到目的。它向灵魂示好，而不是对它进行打击震撼，使其瘫痪。它诱导灵魂，走在灵魂之前，而不是处处与其针锋相对。它认真地记录灵魂的愿望、需求和期许，而不是将这些统统抹杀。它会对人的行为进行预判，疾走先得，而不是一味使人的行为落空。新自由主义精神政治是智能的政治，它不去压迫而是去努力讨好、成全。

[1] Naomi Klein, *Die Schock-Strategie. Der Aufstieg des Katastrophen-Kapitalismus* , Frankfurt a. M. 2009, S. 58.

[2] Ebd., S. 76.

友爱的老大哥

“新语”（Neusprech）是乔治·奥威尔（George Orwell）的《1984》一书中监控国家（Überwachungsstaat）的理想语言。它完全取代了“旧语”（Altsprech）。新语的唯一目标是限制人的思维空间。词汇逐年变少，意识空间变得越来越狭窄。主角温斯顿的朋友赛麦热情地谈论着废除词汇所带来的美好。从新语词汇表上清除一定词汇，这样人们就无法在思想上犯罪了。自由的概念也因此而不复存在。在这方面，奥威尔的监控国家已经从本质上区别于剥削自由的数字化全景监狱。现代信息社会的特征不是消除，而是增加词汇。

奥威尔的小说，充斥着冷战思维和带有敌对性质的否定论。国家处于持续不断的战争中。温斯顿的情人茱莉娅甚至猜想，每天击中伦敦的炸弹也许就是老大哥党派自己投放的，其目的是让人们感到持续的恐惧和惊慌。书中，“人民的敌人”叫爱麦虞埃尔·果尔德施坦因，他是一个地下秘密运作的阴谋者联盟的头目，这个组织旨在推翻政府。“老大哥”与果尔德施坦因彼此进行意识形态的斗争。在电幕（Teleschirm）上，每天都会播放针对果尔德施坦因的“两分钟仇恨”（Zwei-Minuten Hass）短片。实为“谎言部”的“真理部”负责的是控制历史、使其与意识形态相适应的工作。奥威尔的监控国家所运用的精神技术是靠电击休克、剥夺睡眠、隔离、药物和身体折磨来进行

洗脑。富裕部（Überfülle，新语为Minifülle）负责让消费品不足，制造人为的物资紧缺。

带有电幕和刑讯室的奥威尔式监控国家本质上与依靠网络、智能电话、谷歌眼镜，看起来拥有无限自由和交际机会的数字化全景监狱本质上是不同的。在全景监狱，没有刑讯，大家会利用网络推送消息（Twitter）和上传（Post）帖子、照片等，这里没有神秘的真理部。透明与信息取代了真理。不去控制历史，而是利用精神政治去控制未来才是新式权力纲领。

新自由主义政权的权力技术不采取禁止、防护、镇压的手段，而是抱着展望性的、宽容的、可以反射心灵的态度去运作。它不会压制消费，而是令其最大化，这种权力不会导致物资匮乏而会导致物资过剩，更准确地说，是确证的过度膨胀。我们每个人都被提醒，要去交际和消费。决定了奥威尔式监控国家本质的否定性原则被确证性原则取代。消费者的需求不会被压制，反而受到鼓励和刺激。人们不再因为施刑而被迫承认，而是主动坦露。智能电话代替了刑讯室。老大哥现在展现出一张友爱的面孔，监控因为它的友爱变得十分有效。

边沁的“老大哥”虽然是隐形看不见的，但是他存在于每个人的大脑中，挥之不去。人们已经将“老大哥”融为自我意识的一部分。在数字化全景监狱中，没有人真的感觉到自己被监视或者被威胁。因此，“监控国家”这个术语用来描述数字化全景监狱的特征并不完全适合。在数字化全景监狱中，人们感觉自己是自由的，然而，恰恰是这种奥威尔式监控国家所缺少的，在数字化全景监狱中能被感知到的自由，才是问题所在。

数字化全景监狱利用了狱中人主动自我揭露的特性。同样被利用的，还有自我剥削和自我启发（Selbstauslechtung）。自由无时无刻不在被利用。那个违背我们意愿攫取我们信息的“老大哥”缺少的正是这种数字化全景监狱。我们其实是自己暴露自己，是自愿自我揭发。

1984年超级碗（Super Bowl）比赛期间屏幕上闪现的苹果广告短片简直就是个传奇。在短片中，苹果作为奥威尔式监控国家的解放者被搬上荧幕。一排排毫无意识、麻木不仁的工人以整齐划一的步伐走进一个大厅，静静地聆听电幕上“老大哥”的精彩讲话。这时，一个女子冲进大厅，思想警察正在追赶她。这个女子坚定地向前跑着，手握巨大的铁锤放在健美的胸前。她毫不犹豫地跑向“老大哥”，使出全身力气将铁锤掷向电幕，电幕随后爆炸，火光冲天。人们从麻木中清醒。这时，一个声音伴随着文字出现了：“1984年1月24日，苹果电脑将推出Macintosh，你会明白为什么1984年不会是小说中的1984年。”与

苹果广告所传达的信息不同的是，1984年并未成为监控国家结束的标志，而是成了新型社会的开端，其效果超出奥威尔的监控国家数倍。交际完完全全地被监控了，每个人都是自己的全景监狱。

情绪资本主义

如今是一个情感话题泛滥的时代。很多学科中都有关于情感的研究。突然间，人不再是理性动物（animal rationale），而是感性物种。然而，没人过问，对情感的这种突如其来的兴趣从何而来。关于情感的科学研究似乎并没有对研究过程中所做的事进行思考。这些研究都忽略了一点，即情感的发展趋势首先是和经济发展进程紧密相连的。此外，所用的概念也完全混淆，有时候是用“情绪”（Emotion），有时候又叫“感觉”（Gefühl），有时候也会用“情感”（Affekt）。

“感觉”（das Gefühl）和“情绪”（die Emotion）并不一样。我们所说的语感、球感等概念，用的都是“感觉”的感，而没用“情绪”的“情”或者“情感”（Affekt）的“情”。同样，我们只会说“悲痛感”，如果说“悲痛情”，听起来就有些奇怪。“情绪”和“情感”呈现的是纯主观的东西，而“感觉”表达出的则是客观的东西。

感觉是可以被讲述出来的，具有可陈述的尺度。然而，情感和情绪都是无法言表的。当今，戏剧面临着无法触动观众的危机，这实际上是讲述的危机。通过讲述来触动观众的戏剧正在被喧闹的情感体验式戏剧（Affekt-Theater）取代。因为没有语言的讲述，大量的情感呈现被搬上舞台。与感觉的呈现不同，情感的呈现不是立体的，为了把自己释放出来，它只能沿线性的轨道平铺下去。数字媒体就是这样一种情感体验式的媒体，数字化交流有助于实现精准的情感传输。因为受到时间的限制（Zeitlichkeit），数字化交流更多的，是在传递情感，而非感觉。“狗屎风暴”（Shitstorm）[1] 实际上就是情感风暴（Affektstroeme），是典型的数字化交流现象。

感觉是断言性的（konstativ）。因此，在表达想法的时候，我们会说“我的感觉是”，而不说“我的情感或情绪是”。情绪不是断言性的，而是践言性的（performativ），与一定行为活动（Handlungen）相关，它是有意向性的，是指向一定目的的。感觉则不一定是意向的，例如产生害怕（Angst）的感觉常常不是因为某一具体的对象。但是，畏惧（Furcht）则不同，它是意向的。“语感”也不是意向的，它的非意向性将其区别于富有表现力的、亦即表达情绪的语言表达。类似的，可能还有那个听起来怪怪的“共感”（Mitgefühl），它是一种广

博的世界感，并不针对某一个人。感觉所覆盖的范围，是情绪和情感无法企及的，后面二者仅是主观的表达。

感觉存在一种与情绪不同的时间性。它会持续一段时间。情绪明显比感觉更易流逝、更加短暂。情感则限于一定的契机（Moment）。与感觉相反，情绪不是一种状态，它不能延续。事实上，也的确不存在静止的情绪。静止的感觉却显而易见地存在着。“情绪状态”（Emotionszustand）似乎是一种矛盾的表达。情绪是动态的、基于一定情境的、行为化的。情绪资本主义（Kapitalismus der Emotion）恰恰充分利用了这些特性。相反，感觉因为缺少践言性而无法被很好地利用。情感也同样不具有践言性，它是爆发出来的，并且缺乏施为的对象。

氛围（Stimmung）则与感觉和情绪都不同。它比感觉更加强调客观性。在客观上，一个空间才可能具有这样或者那样的氛围，这种氛围表达了一种客观的实然（So-Sein）。然而，情绪则恰恰产生于这种实然的偏离。例如，一个地方可以充满友好的氛围，这种氛围是很客观的东西。但是，对于“情绪”或者“情感”来说，我们却不能用“友好”来形容它们。氛围既不是意向性的，也不是践言性的，而是人所处之处。它展示的是人所处的心理状态。这样，氛围就是静止的、显示境况的，而情绪则是动态的、践言的。情绪表达的，不是心境处于何处，而是心境向何处发展，是形成感觉的原因。

伊娃·易洛思（Eva Illouz）[2] 在《资本主义时代的感官刺激》（*Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*）一书中没有回答为什么在资本主义时代感官刺激受到如此推崇的问题，她也没有对感觉和情绪在概念上加以区分。在资本主义初级阶段回答什么是感官刺激的问题并没有多大意义：“韦伯《新教伦理与资本主义精神》一书的核心论题是经济贸易中情绪所扮演的角色，因为这些情绪是由神祇的神秘性引起的恐惧感，是企业主孜孜不倦关注的焦点。”[3] 这里所用的“恐惧感”（Angstaffekt）一词是错误的概念。因为，恐惧（Angst）是一种感觉（Gefühl）。感觉是时间性的感念，而情感却与时间性无关。情感不是恒定不变的状态，因而不具有感觉所具有的持久性。然而，恰恰是始终存在的恐惧感让企业主孜孜不倦地去工作。韦伯所分析的资本主义是苦行主义的资本积累，相比于感性逻辑，它更遵从理性逻辑。因此，它没有机会走进将情绪资本化的消费型资本主义。另外，在消费型资本主义中，意义和情绪可以被出售和消费。对于消费型经济而言，具有决定性意义的不是使用价值，而是情绪和宗教祭祀的价值。易洛思也没有过多地考虑这种情况，以至于使情绪在非物质生产的资本主义时期才获得重视。直到今天，情绪才跻身生产资料之列。

易洛思进一步指出，埃米尔·杜尔凯姆（Émile Durkheim）作为社会学核心的“情绪抱团”（Bündel von Emotionen），即团结，将社会活动者与社会的核心象征联系在一起。她总结并强调：“具有典范意义的现代社会学理论，即使在情绪理论方面并不成熟，至少也隐含一系列个体情绪的概念，比如，害怕、爱、抱负、冷漠、罪恶等。所有这些情绪在大多数历史和社会学阐述中都会出现。这些阐述破旧立新，开创了新纪元。”[4] 在此列举的若干关于情绪的社会学理论完全解释不了今天的情绪经济。此外，易洛思对感觉、情绪和情感没有做概念上的区分。“冷漠”（Gleichgültigkeit）和“罪恶”（Schuld）既不属于情感，也不属于情绪。只有用感觉才能表达出罪恶感（Gefühl der Schuld）的意义。

易洛思显然没有明白，今天的情绪经济最终应归因于新自由主义。新自由主义政权将情绪用作资源，来创造更强的生产力和更高的生产率。规训社会宣传手段所呈现的理性（Rationalität）在生产水平处于一定程度时会达到极限，随即会被认为是一种强迫和压制。它突然显得呆板和不可变通。这时，与自由感和人性自由发展相伴的感性（Emotionalität）便取代了理性。自由意味着任情绪自由流露。情绪资本主义充分利用自由。情绪因被视为自由的主观表达而受到广泛欢迎。新自由主义权力技术恰恰利用了这里所说的自由的主观性。

理性具有客观性、普遍性以及持久性的特征。因此它与主观的、基于情境的、易变的感性截然相反。情绪主要产生于状态变化和感觉变化之时。相反，理性常与持久、恒定和规律相伴。它更倾向于稳定的状态。新自由主义经济为了提高生产力，正逐渐消除其延续性，植入更多的易变性，同时推动生产过程的情绪化。就连提高社交效率也有利于生产过程的情绪化，因为理性比感性要缓慢得多，是近乎静止的，因此，强迫提高速度就导致了情绪的独裁（Diktatur der Emotion）。

此外，消费型资本主义为了刺激消费和需求也打出了情感牌。情绪化设计（Emotional Design）塑造了情绪模型，建构了将消费最大化的情绪典范。今天，我们最终消费的并不是商品本身，而是情绪。对商品的消费不无尽头，然而对情绪的消费则是无边无际的。情绪的发展超然于商品本身的使用价值，它开辟了一片新的广阔无边的消费空间。

在规训社会中人要像机器一样运转，情绪就成了阻碍，必须被彻底清除。规训社会中所谓的集中矫正（konzertierte Orthopädie）就是要

把一个无形的面团（Teig）打造成麻木的机器。当情绪或者感觉被完全切断时，这些机器才会处于最佳的状态。

今天，情绪的作用在当下受到追捧，还尤其受到新型非物质生产方式的影响，在这种生产方式下，互动交流的意义愈加凸显。受青睐的不仅是认知能力，还有情绪引导能力。这种发展趋势导致人被完全运用到生产过程中。戴姆勒–克莱斯勒在一份声明中也有相应的表述："因为服务态度十分重要，我们对员工进行考核评价时也越来越重视他们在社交和情绪引导方面的能力。"[5] 现在，社会交往、沟通交流，也就是说全部的行为举止都要派上用场。情绪被用作原料，用以优化沟通交流。惠普（Hewlett-Packard）公司是这样说的："惠普致力于传播沟通精神，是一家倡导一体同心精神的企业。企业中的员工沟通协作、齐心协力。这是一种情感关系。"[6]

在企业运行中，典范转移（Paradigmenwechsel）正在进行。情绪变得越来越重要。感性管理逐渐取代理性管理。今天的经理人已经告别理性行为原则，他越来越像励志讲师（Motivationstrainer）。动机和情绪密不可分。将他们绑定在一起的是动议（Motion）。积极的情感是提升动力的发酵酶。

情绪可以引起特定行为的发生，在这个意义上，它是具有践言性的。作为一种好恶，情绪是行为的能量和感性的基础。情绪受作为本能发源地的边缘系统控制，并构成了行为中前反思的、半意识的、身体本能的层面，这个层面通常不可以被感知。新自由主义精神政治为了对前反思层面的行为施加影响才对情绪加以管控，并借此对人进行深层的干预。因此，情绪才是精神政治对人进行控制的有效媒介。

[1] 英语俚语，2013年被收入杜登德语大词典。指人们通过新媒体对一些特定人物（通常是政治人物）或组织或言论进行口诛笔伐，连续一段时间在网络上发布大量的信息，不断地批评、抗议以宣泄心中的不满和愤怒。

[2] 伊娃·易洛思，社会学家，希伯来大学理性研究中心研究员。

[3] Eva Illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus* , Frankfurt a.

M.2007, S. 7.

[4] Ebd., S. 9.

[5] Zitiert in: André Gorz, *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie* , Zürich 2004, S. 20.

[6] Zitiert in: eva illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus* ,Frankfurt a. M. 2007, S. 39.

游戏化

为了创造更大的生产力，情绪资本主义还学会了游戏，其实就是另一种工作形式（das Andere der Arbeit）。感性资本主义将生活和职场都进行游戏化（Gamifizierung）。游戏将工作情感化和戏剧化，以此产生更强的激励效果。让人尽快成功、获得奖励，也会随之带来更大的成果和收益。情绪激昂的玩家可比理性行事或者只在机械工作的劳动者敬业得多。

游戏具有特殊的时间性（Zeitlichkeit），无须超过这段时间就能收获成功和奖励。缓慢并且逐渐才能成熟的事物是不能被游戏化的。时间长、速度慢的事情，不符合游戏的时间性。例如，打猎就像游戏，但是农民让作物缓慢成熟和安静成长的劳作就不能被游戏化。生活是不能被完全变成打猎那样的游戏的。

工作的游戏化利用了游戏人（homo ludens）。人们在游戏的同时，就已经屈从于环境威力法则了。今天，“点赞”（likes）、“好友”（friends）或者“粉丝”（follower）等符合打赏逻辑的功能，使社交活动也屈从于游戏程式制度。交际的游戏化与商业化并肩同行，它们都在破坏人与人的沟通交流。

“社会被行尸走肉所控——劳动着的行尸走肉”，罗伯特·库尔茨(Robert Kurz)所在的克里西西社（Gruppe Krisis）撰写的《向劳动宣战》（*Manifest gegen die Arbeit* ）一书的开头如是写道。财富生产在

微电子革命后逐渐不再依赖人的劳动。在我们所处的后福特主义时代，劳动显得越来越多余，但是这个社会却前所未有地近乎一个劳动社会。这本书指出，恰恰是政治上的左派特别神化了劳动的意义。它不仅将劳动升华为人的本性，而且还臆想般地把劳动神秘化为与资本敌对的原则。被视为丑闻的不是劳动本身，而是利用资本对劳动进行的剥削。因此，所有的工人党纲领始终都是关乎免除劳动，而不是从劳动中解放出来。劳动和资本只不过是勋章的两面而已。

今天，尽管生产力极强，“不存在被迫的和为了实现外在目的的劳动的自由王国（Reich der Freiheit）仍然没有到来”[1]。马克思最终还是坚持了劳动优先权（Primat der Arbeit）的观点。因此，被视为最大生产力的自由时间的增加反作用于劳动生产力之上。[2] 必然王国（Reich der Notwendigkeit）也因此将自由王国殖民化。闲暇时间（Mußezeit）作为高级行为时间（Zeit für höhere Tätigkeit）将其所有者转变成另一种主体，而这一主体所拥有的生产力要强于只知道埋头劳动的主体。自由时间作为个体用来全面发展的时间有助于固定资本（capital fixe）的形成。知识也因此被资本化。闲暇时间的增加，时髦地讲，同时也增加了人力资本（Humankapital）。可以无目的、随意活动的空暇也变成了资本。马克思认为“固定资本就是人本身”。人用自己的一般智力（general intellect）将自己转化成资本。真正的自由只有通过将生命从资本中、从这一新的超越论（Transzendenz）中全面解放出来后，才可能实现。资本的超越封锁了进入生命内在（Immanenz als Leben）的通道。

与马克思的看法相反，生产力和生产关系之间的辩证关系并没有带来自由。这种辩证关系其实使我们陷入一种新的剥削。因此，我们必须以马克思来超越马克思去思考，才可能真正掌握自由，即自由的时间。获得自由，只能寄希望于劳动的其他方面，寄希望于一种不再是生产力、也不能转化成劳动力的完全不同的力量，也就是说依靠一种与生产无关的生存形式。我们的未来将取决于我们能否超越生产去利用无用之用。

人是享乐物种。享乐（Luxus）本意与消费行为无关，而是一种非必须的生活方式。自由是建立在偏离及脱离必然的基础上的。享乐超越了翻转困境的意图。今天，消费行为也成了享乐。过度消费就是非自由，是与劳动的不自由一致的一种束缚。作为自由的享乐如同游戏，只有在不考虑工作和消费的情况下，才可能实现。如此看来，这种享乐与苦行近似。

真正的幸福要归功于无度、放纵、享受、空洞、过剩以及奢侈，即基于摆脱必须、劳动和效率，以及抛却目标。然而，今天，就连资本也

变得过剩，解放的潜能也被剥夺。此外，游戏也属于脱离了劳动与生产过程的享乐。作为生产要素（Produktionsmittel）的游戏化摧毁了通过游戏获得解放的潜能。游戏使人能够对事物加以完全不同的利用，使事物摆脱资本的宗教性和目的性（Theologie und Teleolgie）。

此前，有一则关于在希腊发生的异常事件的报道。之所以异常，是因为事情发生在一个饱受资本枷锁之痛的国家。这一事件具有特别标志性的意义，似乎预示着未来。孩子们在房子的废墟中发现一大捆钞票，但是并没有把钞票当钱花，而是把它们当作玩具，并撕毁了这些钱。这些孩子可能预知到我们的未来：世界身处废墟。我们就像那些孩子一样在废墟中玩弄、撕扯着钞票。

“亵渎神明”（Profanierung）意思是，属于神明，因此不允许人使用的东西又回到由人任意使用的状态。[3] 那些希腊的孩子们把钱当作玩具，便是对钱的亵渎。如今，被膜拜、神化的钱因为被亵渎而突然变成俗世的玩具。

阿甘本从敬神行为上的“集中”和“注意”（relegere）的角度来理解宗教的概念。以此为依据，宗教便有了专注和警惕的意思，换言之，对神圣的事物保持警醒，负责将神圣事物与他物分隔。这种分隔主要是为了宗教而进行的。那么，亵渎的意思就是指那种违背警惕性而有意疏忽的态度。那些希腊的孩子通过把玩以及撕毁钞票展示出来的，就是这种态度。亵渎也因此是我们摆脱超然（Transzendenz）和各种主体化形式的自由的践行。亵渎开辟了内在（Immanenz）的游戏空间（Spiel-Raum）。

思考具有劳动型和游戏型两种形式。黑格尔和马克思的思想都是围绕劳动原则展开的。海德格尔的《存在与时间》（*Sein und Zeit* ）同样也遵从劳动原则。他的“烦”（Sorge）与“畏”（Angst）中所表达的“此在”（Dasein）不具有游戏性。到后期，海德格尔才发现在《泰然任之》（*Gelassenheit* ）中所写的游戏本质。他就是这样将世界本身诠释为游戏的。他探究着有关“几乎还未被预料和思考的游戏空间的悬而未决的问题”[4] 。海德格尔的“时间——游戏——空间”（Zeit-Spiel-Raum）指出了一种摆脱所有劳动形式的时间——空间。这是一种“事件——空间”（Ereignis-Raum）。在这里，作为主体化介质的“精神”（Psychologie）被完全压制。

[1] Marx, *Das Kapital* , a. a. O., S. 828.

[2] Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* , a. a. O., S.599.

[3] Vgl. Giorgio Agamben, *Profanierungen* , Frankfurt a. M. 2005.

[4] Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. AusgewähltêProblemê der Logik, Gesamtausgabe* , Bd. 45, Frankfurt a.M. 1984, S. 169.

大数据

哥伦布蛋

边沁将其全景监狱和哥伦布蛋进行了对比。边沁理论可以被应用在所有规训社会的监狱式环境中，并且可以十分有效地监控社会中的每个人。[1] 边沁认为，他的全景监狱是社会秩序中戏剧性的转折：“如果这个原则从最初被逐步接受到最终被广泛应用，会导致文明社会的面貌发生无法预知的戏剧性变化，您会怎么看？”[2]

作为数字化控制社会的哥伦布蛋的大数据，会被证实比边沁的全景监狱更为高效吗？大数据真的既能监控人的行为举止，又能让人的行为举止服从于精神政治的控制吗？文明社会的面貌会再次发生完全不可预知的戏剧性转变吗？

大数据的确可以非常有效地进行控制。“我们保证您可以360度全方位了解顾客”是美国大数据公司Acxiom的宣传口号。数字化全景监狱实际上让人能够360度全方位监视其中的每个人。边沁的全景监狱与视觉角度有关，这样，它就不可避免地存在死角，囚犯在这个死角内可以悄悄地随心所欲，而不被发现。

因此，非视角性（aperspektivisch）的数字化监控才是最有效的。它不受视角的局限，而视角的局限正是模拟视觉（analoge Optik）的特征。数字化视觉对每一个死角都能进行全方位监控，这样一来，也就不存在所谓的死角了。而且，与模拟视角、透视视角相比，数字视觉还能洞察人的精神。

数据主义

大卫·布鲁克斯（David Brooks）在《纽约时报》（*New York Times*）上宣布了数据革命的到来。其中的内容与克里斯·安德森(Chris Anderson)的《理论的终结》（*The End of Theory*）同样具有预言性。“数据主义”（Dataismus）是一种新的信仰：“如果您问我，今天哪种哲学会再次广泛流行，我会说：数据主义。我们现在可以收集大量数据。这种能力似乎具有一定的文化设想，即所有可测的事物，都应当被测量。数据作为透明、可靠的透镜帮助我们排除了情绪及意识形态的偏见，让我们有能力去做不同寻常的事，例如，预知未来。……数据革命把一个神奇的工具交到我们手中，我们借此理解当下与未来。”[3]

数据主义以第二次启蒙运动的身份隆重登场。在第一次启蒙运动中，人们相信统计学能够让知识脱离神话的内容。因此，第一次启蒙运动中的统计学受到近乎狂热的赞颂。受统计学的影响，伏尔泰（Voltaire）甚至渴望见证涤清神话影响的历史。伏尔泰认为统计学是“那种无论作为公民还是作为哲学家都愿意去读历史的人所好奇的对象”。由统计学重新评价的历史是具有哲学性的：“统计数字是伏尔泰在方法论上怀疑那种只有叙事性的历史的出发点：他怀疑古代史中的那些故事（Geschichten），认为这些故事总是多少带有一些神话的色彩。”[4] 伏尔泰认为统计学就是一种启蒙，它以客观的、以数据证实和推动的认知来反对神话叙事。

第二次启蒙运动的口号是透明（Transparenz）。数据是透明的媒介。正如《纽约时报》关于数据主义的文章中所说，数据是“透明并且可靠的透镜”。第二次启蒙运动的要求是，一切都要归于数据和信息。这种数据极权主义，又叫数据崇拜主义，赋予第二次启蒙运动生命与灵魂。声称可以摆脱任何意识形态的数据主义，本身就是一种意识形态。数据主义导致数字化极权主义的形成。因此，第三次启蒙运动是必要的，它让我们清楚：数字化的启蒙运动已经被奴役了。

大数据使认知不再受主观专断的束缚。因此，直觉不再是认知的高级形式，而是主观性的，弥补客观数据缺失的权宜之计。在复杂情况下直觉具有盲目性就是一个论据。就连理论也陷入了对意识形态的怀疑之中。如果有足够的数据，意识形态就会显得多余。第二次启蒙运动是纯数据化认知的时代。克里斯·安德森在其预言性的演讲中说道：“从语言学到社会学，每一种关于人类行为举止的理论都已经过时了，请忘记分类学、实体学还有心理学。谁能告诉我，人类为什么做其所做？他们就是做了他们做的事，而我们则能以无比精确的方式追查和测出其所作为。若有足够的数据，数字自己就会说话。”[5]

第一次启蒙运动靠的是理智。在理性的名义下，想象力、肉体性和渴望感遭受压制。致命的辩证法使启蒙运动变成野蛮行为。同一个辩证法也威胁着基于信息、数据和透明性的第二次启蒙运动。第二次启蒙运动导致了一种新型暴力的产生。启蒙运动辩证法说，要去摧毁神话的启蒙运动，自己却一步步陷入神话学的困境：“误导性的启蒙（Klarheit）只是神话的另一种表述而已。”[6] 阿多诺（Adorno）可能会说，就连透明性都只是神话的另一种表述而已，数据主义可能会引起一场误导性的启蒙。同一个辩证法使反对意识形态的第二次启蒙运动变成一种意识形态，变成一个野蛮数据时代。

数据主义被证实为数字化的达达主义（Dadaismus）。达达主义无一例外地放弃了所有的语境（Sinnzusammenhang）。语言在意义上是

空洞的："生命中的事件都无始无终。一切都愚蠢至极，因此万事皆同。达达就意味着简单（Einfachheit）。"[7] 数据主义也是虚无主义。[8] 它完全摒弃意义（Sinn）。数据和数字是可以相加但不能叙述的。相反，意义则建立在叙述的基础之上。数据填充了这种意义的空洞。

今天，数字和数据不仅被绝对化，也被性别化和神化。例如，"量化自我"（Quantified Self, QS）基本上是由力比多能量来驱动的。数据主义总体上显示出力比多方面，或者直白地说，色情方面的各种特质。数据主义与数据进行交配。因此，现在也有"数据性行为"（Datasexsuell）这种说法，是指"坚决数字化"，认为数据是"性感的"。[9] "数字化"（digital）一词与"手指"或"脚趾"（digitus）一词同源，而手指、脚趾看起来就好似菲勒斯(Phallus)。

量化自我

在数据时代，总的来说，人们相信生命是可以被测量、被数字化的。就连"量化自我"理论也沉湎于这种信仰。身体被装上传感器，自动接受数据。体温、血压、卡路里摄入、卡路里消耗、运动情况或者身体脂肪含量都可以被测量。在静坐冥想的时候，心跳会被记录下来。就连休息的时候，身体的机能也要被计算。心理状态、情绪状况和日常活动等也都会被记录下来。这种自我测量和自我监控可以提升机体及精神的功能。然而，这个过程所积累的精准数据却无法回答"我是谁"的问题。就连"量化自我"理论其实也就是一种自我达达主义技术，它使自我完全失去意义。自我被彻底分解成数据而失去意义。

量化自我的座右铭是"通过数字认识自己"（Self Knowledge through Numbers）。不管数据和数字有多全面，我们都无法仅仅通过它们完成自我认知。数字不能叙述自我（Selbst）。算数不是讲述。我之为我，要感谢的是叙事。是叙事，而不是计数（Zählen），引发了自我找寻，或说自我认知。

就连古希腊的自我担忧也与自我记录的实践方法相关。自我担忧的本质部分就是德尔图良（Tertullian）的自我书写（Publicatio sui）："在自我担忧的文化下，书写具有同样的重要性。人们为了日后还能读到当时的情况，而把自己的思想、行为写下来，给朋友寄送对他们有用的论文和书记，为了需要时想起来过去的事实真相而写日记，这些都属于自我担忧的践行。"[10]

自我书写致力于追求真相。把自己记录下来，有助于形成个人伦理。数据主义则清除了伦理与真相的自我定位（Self-Tracking）功能，并且让这种自我定位沦为自我控制的技术。收集来的数据也会被公布出去，并且被用于互相交换。因此自我定位越来越像自我监控。今天的主体，是自己剥削自己的企业主，也是自己监控自己的监视器。自我剥削的主体自造了一个劳改所，在那里，它既是受害者也是作案人。自我启发和自我监控的主体自建了全景监狱，它在其中既是囚犯，也是看守。数据化和网络化的主体其实就是自己的全景监狱。监控的任务就是如此被分派给每个个体。

生命的总记录

今天，我们每一次点击、每一次搜索都会被存储下来。网络上的每一步都被监视和记录。我们的生命，在网络上被完整地临摹出来。数字化的行为习惯，准确地刻画出我们外在和内心的图像，这比我们自己刻画自己要更加全面、准确。

如今，可使用的网址数量不计其数。每一种日用品都可以有一个自己的网络地址。这些东西变成了主动的信息发送者。它们讲述我们的生活、我们的行为和我们的习惯。网络从注重人的拓展的2.0时代发展成为注重物的拓展的3.0时代，标志着数字化控制社会的建成。在网络3.0时代，对生命进行总体记录成为可能。如今，对我们进行监控的正是这些我们每天都要使用的物品。

我们好像被囚禁在数字化总内存（Totalgedächtnis）中，而边沁的全景监狱缺乏的恰恰是有效的记录系统，在那里只有一本“处罚簿”，用来记录实施的处罚及其原因。囚犯的生活并没有被记录下来。他们的真实想法和愿望，老大哥也无从知晓。与可能十分健忘的老大哥不同，大数据不会遗忘任何事情。仅仅出于这一原因，数字化全景监狱也要比边沁的监狱有效得多。

大数据和数据挖掘（Data mining）在美国大选中被证明实际上是一枚哥伦布蛋。候选人可以360度全方位窥视选民。从不同渠道收集来的海量数据，当然其中就包括买来的数据，被串联起来进行分析，从而清晰地掌握了选民情况。选民的私生活，甚至心理情况也因此被一览无余。微目标定位(micro-targeting)手段可以有的放矢地用个性化信息去引起选民的兴趣，对选民施加影响。微目标定位作为权力的微观物理实践是一种数据制动性精神政治学（datengetriebene Psychopolitik）。智能运算能够对选民态度进行预测，从而使演说尽善尽美。迎合个体的演说无异于个性化广告。选举越来越像购买，国家越来越像市场，公民越来越像消费者。微目标定位成为精神政治的

惯用手段。

人口普查作为规训社会的一种生物政治手段，提供的是人口统计学的，而非心理学上可利用的资料。生物政治学无法对精神世界一探究竟。相反，数字化的精神政治学则能够有预见性地干预心理变化过程。它也许可以在速度上超越自由意志，赶在自由意志前发挥作用。这可能就意味着自由的终结。 [11]

数字化潜意识

大数据可能会使我们的愿望在不知不觉中被他人读取到。在某种特定情况下，我们会产生一些不被意识知晓的莫名喜好。我们经常不清楚，为什么在内心深处会突然感觉到有某种特定的需求。一位怀孕到某一周的孕妇会对某种特定的商品产生需求，但她自己也不清楚这种需求是由一种相关关系（Korrelation）引发的。不知道为什么，她就是按照自己的心愿买回商品，她觉得事情“就该如此”（Es ist so）。“就该如此”或许与弗洛伊德的本我（Es）在心理上相近，这种本我脱离了有意识的自我（Ich）。如此看来，大数据似乎会将本我塑造成为精神政治所用的自我。倘若大数据能打开通道，进入支配我们的行为和喜好的潜意识，那么，深入到我们精神中去并对精神进行利用的精神政治就具有现实性。

瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）认为，电影摄像机使人们可以理解什么是视觉潜意识（Optisch-Unbewusste）：“特写镜头延伸了空间，慢镜头则延伸了运动……显而易见，这是一个异样的世界，摄像机前的它和人眼看到的它截然不同。造成这种不同的原因主要在于，一个由潜意识编织的空间代替了一个由意识编织的空间。当我们大体上习惯于伸手去抓打火机或者勺子时，我们就不会了解手和金属之间究竟发生了什么，也就更不会知道这种动作会随着情绪的波动发生怎样的变化。在这里摄像机凭借一些辅助手段发挥作用，例如通过下降和提升，通过中断和隔离，通过对过程的延长和压缩，通过放大和缩小进行介入。通过摄影机我们才能获知视觉潜意识的存在，就像通过精神分析了解到本能潜意识一样。”[12]

大数据和电影摄像机具有可比性。数据挖掘作为数字化透镜会放大人的行为，并且在由意识编织的行为空间背后开辟一个潜意识编织的行为空间。大数据的微观物理学原理使我们可以透视潜意识的微观行为（Mikro–Handlung，或者actomes）。大数据还可以找出集体行为模式，而作为个体的我们对此可能一无所知。集体潜意识（Kollektiv–Unbewusst）也因此为人所知。与视觉潜意识相似，微观物理学或者微观心理学方面的关系网也被称为数字化潜意识。于是，数字化精神

政治学就可以在潜意识层面干涉大众的行为举止。

大手笔

今天，大数据不仅以老大哥的身份登场，现在，它还是一笔大买卖（Big Deal）。大数据首先是一宗大买卖。个人数据无一例外地被货币化和商业化。今天，人作为具有经济价值的数据包被交易和对待。因此，人本身成了商品，老大哥和大买卖相互结盟，监控国家和市场合二为一。

数据公司Acxiom将3亿——几乎是所有——美国公民的个人数据作为商品进行交易，该公司现在对美国公民可能比中情局还要了解。在Acxiom公司，人被分成70类。在类别手册中，人被当作商品出售。针对每一种需求都有相应的商品供应。经济价值低的人在此被视为“废品”，而市场价值高的消费者则被归到明星组（Shooting Star）。这些36—45岁的人充满活力，早起晨跑，已婚却无子女，热爱旅行，并且会看电视剧《宋飞正传》（*Seinfeld* ）。

大数据背景下诞生了一个新的数字化阶级社会。被归为“废品”类别的人属于最底层阶级，银行也拒绝给分值低的人贷款。除了全景监狱，现在又诞生了一个筛选监视机制（Bannoptikum）。[13] 全景监狱是对被关押的体制内的囚犯进行监控，而筛选监视则是认定那些远离体制或者敌视体制的人为不受欢迎的人而将其排除在外的机制。传统的全景监狱服务于规训社会，而筛选监视机制则负责保障体制的安全和效率。

数字化筛选监控机制将经济上毫无价值的人认定为废品。废品是必须被清除的东西，“是多余的，是废物（Menschlicher Müll），应当被社会丢弃——一言以蔽之，是垃圾。垃圾是无用之物的应有之意（Inbegriff）；垃圾堆里的东西都是些无可挽回、一文不值的东西。垃圾最重要的作用在于弄脏和堵塞我们本可以好好加以利用的空间。筛选监视的最高目标，是确保把垃圾与有价商品分离，放在一边，准备送到垃圾场”[14] 。

遗忘

人的记忆就是一种讲述，一种诉说，遗忘是其中必要的组成部分。数字化记忆则是毫无遗漏地相加和积累。存储起来的数据可以用来计算，却不能用来讲述。存储和调取本质上与具有叙事过程的记忆是不

同的。即使自传也是叙事性的回忆文本，而时间轴（Timeline）则无法叙事。它只是对事件或者信息进行的记录和累加。

记忆是动态鲜活的过程，不同的时域在此过程中彼此干预和影响。记忆不断被重写和调整。弗洛伊德也将人的记忆看作有生命力的有机体："众所周知，我的设想是，存在于记忆痕迹中的素材会不时进行重组、关联，从而被改写，这样的过程叠加在一起形成了心理机制。我的理论中真正新的观点是，记忆不是一次形成的，而是经过多次加工后以各种符号的形式留存下来的。"[15] 因此，不存在被原原本本记忆下来并且可以原形再现的过去。数字化的记忆是由一个个中立的、几乎不会消逝的当下构成。它不具有可以延展开的时间范围，而活着的东西应该具有时间性。如此一来，数字化的生命就失去了生命力。数字化的事物在时间上是长生不死的。

精神

大数据会诱导绝对认知的产生。一切都可以被测量、被量化。各种事物终究会暴露出他们之间存在的遮蔽的、隐秘的相关关系（Korrelation）。人的行为举止也因此可以被准确地预判出来。这预示着新的认知时代的到来。相关关系取代了因果关系。"就是这样"（Es-ist-so）取代了"为什么"（Wieso）。数据驱动的事实的量化使人的认知不再具有灵魂。

估计在精神哲学家黑格尔看来，号称"全知"（All–Wissen）的大数据，实际上却是绝对的"无知"（Unwissen）。黑格尔的《逻辑学》探讨的是认知逻辑的问题，书中认为建立相关关系是认知的最原始阶段。例如，假设A与B相关，A发生变化，则B也会随之变化。在相关关系中，不管这种关系多么显著，人们也无法知道，它为什么会表现出这样的相关性。人们会想，事情本身就是这样的。相关关系是概率关系，而不是必然关系。它说的是：通常情况下，相关的A与B会同时发生。这就是相关关系与因果关系的区别所在。如果要表达一种必然关系，我们则会说：A的发生导致B的发生。

因果性不是认知的最高阶段。相互作用（Wechselwirkung）比因果关系更加复杂。它说的是，A与B互为条件。A、B之间存在必然的联系。但是，仅仅停留在相互作用阶段，还无法诠定A与B之间存在的关联的概念："仅从相互作用的角度去观察已知的内容，这本身就是一种压根无法诠定概念（begriffslos）的行为。"[16]

正是对"概念"（Begriff）的诠定催生了认知。"概念"是将A与B囊括其中的C。借助C，A与B得到了诠定。它是将A与B概括在内的更高层级

的联系，从这个联系出发，可以证明A与B之间的关系。因此，A与B是组成第三方的更高层级的要素。只有在概念的层级上，认知才能实现："概念是事物内在固有的、我之为我的（使自己与其他事物区别开来的）特性。理解一个事物，就是去明白它的概念。"[17] 只有从具有概括性的概念C出发，才能完全理解A和B的相关关系。大数据只进行了碎片式的认知，亦即只发现原始的相关关系，而并未对概念进行诠定。没有被诠定概念的大数据是没有灵魂的。这种由大数据诱生的绝对认知，就是绝对无知。

概念是一个把各种要素（Momente）囊括其中（ein-schliesst）进行融合领会(ein-begreift)的整体。它以推论（Schluss）的形式，诠定了其中的一切（Indem Schluss ist alles inbegriffen）。"一切皆为推论"意味着"一切皆是概念"。 [18] 绝对认知也就是绝对推论。对绝对的定义是："绝对就是推论。"[19] 单纯的叠加进行不了推论，推论也不是叠加的结果，而是叙述的结果。绝对推论排斥无限的叠加（weitere Addition）。推论作为叙述的结果是叠加的对立面。大数据是纯粹的叠加产物，永远得不出结论，永远无法终结。与大数据带来的相关关系和叠加关系不同，理论（Theorie）是一种叙述性的认知形式。

精神也是一个推论，一个整体，各组成部分被合理地组织在一起。在这里，推论表现出一种整合性。没有精神，这个世界会变得支离破碎。精神组成了这个世界的内在（Innerlichkeit），组成了汇聚一切的集合（Sammlung）。理论也是一种推论，将各组成部分融合、诠定于一身。克里斯·安德森所发表的《理论的终结》，传达了我们终将与精神告别的思想。大数据使精神完全枯萎。大数据驱动下的人文科学也不再是真正意义上的人文科学。绝对的数据化认知（Data-Wissen）等同于回到精神原点的绝对无知。

逻辑学认为："所有理性的东西都是推论。"[20] 黑格尔认为，推论不属于形式逻辑的范畴，当一个过程的开头和结尾形成合理关联，进而构成有意义的整体时，推论就会出现。这就说明与单纯叠加不同的是，叙述得出的是一种推论。认知是一种结论，礼俗和仪式也是推论的形式。它们都呈现了叙述过程，并且有相对原时和自己的韵律节奏。叙述没有加速度，而推论的形式则刚好相反，它们会衰变，一切都在流散，不会静止。当世界的一切都是叠加出来的，并且丧失所有的叙述张力和垂直应力的时候，就会出现全面提速（Totalbeschleunigung）。

今天，仅仅依靠感觉已经无法进行推论，因为感觉在无边无际的数字

网络中不停切换，它已经完全迷失了自己。只有在沉思冥想的片刻，推论才会迸发而出。闭上眼睛，才象征着进行推论。然而，图像和信息的快速转换让人目不暇接，闭不上眼睛就得不出只有沉思冥想才得以实现的推论。如果说理性是一种推论，那么大数据时代就是一个失去理性的时代。

大事件

17世纪时，统计方法的问世让科学家、投机者、诗人和哲学家都兴奋不已。他们迷上了这种新的、统计学带给他们的概率和规律现象。亢奋的心情绝对不亚于今天我们看待大数据的心情。因为世界依然具有偶然性，当时的统计学让人们再次相信天意的存在。上面的情况在18世纪约翰·阿巴斯诺特(John Arbuthnot)撰写的一篇关于人口统计的论文中得到了证实，这篇论文题为《神旨的论据——从不列颠出生人口性别比的规则性谈起》（An Argument for Divine Providence, taken from the Regularity observ'd in the Britisch Births of both Sexs）。一些哲学家甚至认为，从统计得出的男性新生儿数量明显多于女性新生儿数量的结论中便可认清神的旨意。这一观点也被他们用来为战争辩护。

康德也痴迷于统计计算得出的规律性结论，并将其融入自己的历史目的论研究中。他一方面认为意志是自由的，另一方面又认为这种意志的自由是受到制约的。人的行为作为自由意志的外在表现，跟其他所有自然现象（Naturgegebenheit）一样都是由普遍自然法则（Naturgesetz）所决定。如果用普通眼光去看待人的自由意志的活动，就会发现其规律性（Gesetzmäßigkeit）。不论各个主体的行为表现得多么杂乱无章，从类别上来说，它们都能显现出一种尽管缓慢但持续向前发展的原初的禀赋（Anlage）。随后，康德指出了下面的统计数据："假设结婚的数量以及与此相关的出生数量和死亡数量会遵循某种规律，那么通过计算，它们都可以被提前确定出来。现实是，它们似乎不遵循任何规律，因为人的自由意志对这些数据的变化施加了极大的影响。但是，一些大国的年度统计表却证明，上面这些数据也和变化无常的天气一样，遵循着固定不变的自然法则。尽管谁也规定不了天气变化的规律，但总的来说，各种不同的天气情况（还是会本质使然的）足以保证植物的生长、河流的流淌和其他自然界中的事物都按照同样的、不间断的进度运行。个人，甚至整个民族很少虑及的是，无论对自我意图的追求是如愿以偿（ein jedes nach seinem Sinne）还是事与愿违（einer wider den andern），在此过程中，他们都是不自知地顺着自然意图（Naturabsicht）走下去的。这种意图就像一条线索，引导着他们继续向前。"[21]

第一次启蒙运动基本上是与对统计学知识的信仰紧密联系在一起的。就连卢梭（Rousseau）的“公共意志”(volonté générale)也是统计数学运算的结果。公共意志是在没有任何交流的情况下形成的。[22] 它得自统计计算后的中间值（Mittelwert）：“总体意志（Gesamtwille）和集体意志（Gemeinwille）之间总是存在巨大的差异；一些人只看到集体利益，而另一些人只看到个人利益，这统统都属于特殊意志：但是如果不考虑这种衬托差异的多数（das Mehr）和少数（das Weniger），剩下的就是表征差异集合的集体意志。”[23]

卢梭明确强调，公共意志的确定无需交流，甚至必须将交流排除在外。交流使统计学丧失客观性。因此，卢梭反对组建政治党派和联合会。卢梭的民主是没有讨论和交流的民主。统计学方法合成了数量和真相。[24] 针对如何识别优秀政府的问题，卢梭给出了生物政治学的答案。他避免从道德角度回答这个问题。政治联合的目的无异于维护和保障社会成员的福利。对此，最可靠的衡量标准就是人口是否增加。在公民数量节节攀升的地方，那里的政府无疑是最好的。卢梭因此宣称：“统计学家们，现在是你们的时代了，计算吧，测量吧，比较吧。”[25]

今天，人们对大数据的兴奋与18世纪对统计学的狂热十分相似。然而，人们当时对统计学的这种狂热很快就退去了。统计学就像18世纪的大数据。很快，反对统计出来的理性的观点就出现了，主要以浪漫派为代表。浪漫派的基调就是对平均和常规感的厌恶。他们用稀有性、不确定性以及突发性来反驳统计、计算出来的极大的概然性。浪漫派以其中意的奇特性、异常性和极端性来反对统计学的常规性。[26]

尼采也厌恶统计出来的理性：“统计学证明，历史是有定律的。是的，统计学也证明了，群体大众是何等鄙俗、令人生厌的千篇一律。你们应该去雅典推广统计学！在那里，你们才会感觉到什么叫异类！群体大众越是低级和平庸，统计规则就越是严密，而敏锐和高贵的人聚在一起时，这种规则马上就会去见鬼。在至高无上的伟大灵魂那里，你们的统计学便无计可施了，比如，你们能计算出伟大的艺术家是何时结婚的嘛！如果这时你们还妄想找到什么规律，你们就死了这条心吧。就算历史中存在什么规律，这些规律也是没有价值的。发生过的事，即历史，就是无价值的事。”[27] 统计学不关心“哪些伟大的人物正活跃在历史的舞台上”，它关注的只有“统计学家”。尼采反对那

种把大规模的群体本能（Massentriebe）看作历史中重要、主要的因素，而把伟大的人物等同于洪流中清晰可见的气泡，仅仅视之为最显著标志的历史观（Historie）。

尼采认为，统计学数字仅仅证明了人是群居动物，“日益增多，并趋于相同”。今天的透明及信息社会也同样具有这种同一性特征。当一切迅速变得清晰可见，也就不可能存在什么分歧了。透明催生了从众的强迫（Konformitätszwang），这种强制革除了区别、异样和分歧。大数据主要是让集体性行为模式变得清晰可见。数据主义使得这种趋同的步伐不断加快。数据挖掘与统计学没有本质上的差别。它所揭示的相关关系表达了统计学上的概率。统计学无非就是计算出了平均值，大数据也大同小异。大数据不能预见大事件的发生。无论是历史，还是人类的未来，都不是由统计得出的概然性决定的，而是由不确定的、个别的大事件决定的。因此，大数据也无法预见未来。

[1] Jeremy Bentham, *Panoptikum oder Das Kontrollhaus* , Berlin2012, S. 103.

[2] Ebd.

[3] 参见《纽约时报》（ *New York Times* ）2013年2月4日：“如果你让我描述一下正在兴起的当代哲学，我想使用‘数据主义’（data-ism）这个词。我们现在具备收集海量数据的能力。与这一能力相伴随的，似乎是某种文化设想：一切可以被量化的事物都要被量化；数据是透明可靠的透镜，帮我们滤除情绪主义思想和意识形态观念；数据可以帮我们做了不起的事情，比如预测未来……数据革命正在为我们提供理解过去和现在的绝佳途径。”

[4] Rüdiger Campe, *Das Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist* , Göttingen 2002, S. 399.

[5] 参见《连线》（ *Wired* ）杂志2008年第16期：“抛开从语言学到

社会学等等这些人类行为理论，也暂时忘掉生物分类学、本体论、心理学等等这些学问，谁能知道人意欲何为，何以为之？关键是，人们做了某件事情，我们即能以空前精确的方式将其追踪、量化。有了充足的数据，数字自己就会说话。”Zum Terminus Dataismuš vgl. auch *Trend Update Heft* 10 (2011): Dataismus, u. A. Pschera, Dataismus, Berlin 2013.

[6] Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung.Philosophische Fragmente* , Frankfurt a. M. 1969, S. 4.

[7] Tristan Tzara, *Sieben Dada-Manifeste* , Hamburg 1976, S. 12.

[8] Vgl. Byung-Chul Han, *Big Data: Dataismus und Nihilismus* ,ZeiT-Online am 27. 09. 2011.

[9] Evgeny Morozov, *Smarte neue Welt. Digitale Technik und die Freiheit des Menschen* , München 2013, S. 378.

[10] Foucault, *Technologien des Selbst* , a. a. O., S. 37.

[11] 维克托·迈尔——舍恩贝格（Viktor Mayer-Schönberger）、肯尼斯·库克（Kenneth Cukier）也提出了大数据的概念。Vgl.Viktor Mayer-Schönberger und Kenneth Cukier, *Big Data. Die revolution, die unser Leben verändern wird* , München 2013, S.203.

[12] Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen reproduzierbarkeit* , Frankfurt a. M. 1963, S. 36.

[13] Zygmunt Bauman/David Lyon, *Daten, Drohnen, Disziplin. ein Gespräch über flüchtige Überwachun* , Berlin 2013, S. 83 f.

[14] Ebd., S. 86 f.

[15] Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ.* 1887 – 1904, hrsg. von J. M. Masson, Frankfurt a. M. 1986, S. 173.

[16] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, erster Teil.Die Wissenschaft der Logik* , in: *Werke in zwanzig Bänden* , hrsg.von e. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 8, Frankfurt a. M.1970, S. 302.

[17] Ebd., S. 318.

[18] Ebd., S. 332.

[19] Ebd.

[20] Georg Wihelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik ii. Die Lehre vom Begriff (1816)* , Hamburg 2003, S. 104.

[21] 参见伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）《世界公民观点之下的普遍历史观念》（ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* ）。结婚数量、出生数量、死亡数量呈现出规

律性，乃康德援引1740年至1770年的统计数据得出的结论。而这一统计数据有可能出自约翰·彼得·吉斯密尔希（Johann Peter Süßmilch）所著的《由人类之出生、死亡及繁殖证明在人类变动中所存在的神的秩序》（ *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts,aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen* ）一书。Vgl. rüdiger Campe, *Wahrscheinliche Geschichte – poetologische Kategorie und mathematische Funktion, in:Poetologien des Wissens um 1800* , hrsg. von J.Vogl, München 1998, S. 209 – 230, hier: S. 220.

[22] 在《何为“多数决”》一文中，曼弗雷德·施耐德（Manfred Schneider）探讨了“公共意志”（volonté générale）中的统计学问题。Vgl. *Urteilen/entscheiden* , hrsg. von C. Vismann und Th. Weitin, München 2006, 154 – 174, hier: 161.

[23] Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 2011, S. 32.

[24] Schneider, *Was heißt Die Mehrheit entscheidet?* , a. a. O., S.162.

[25] Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag* , a. a. O., S. 94.

[26] Vgl. Manfred Schneider, *Serapiontische Probabilistik.einwände gegen die Vernunft des größten Haufens* , in: *Hoffmanneske Geschichte. Zu einer Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft* , hrsg. von G. Neumann, Würzburg 2005, S.259 – 276.

[27] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 – ende 1874, Kritische Gesamtausgabe Bd. iii4* , Berlin u. a. 1978,S. 250 f.

超越主体

尼采认为，对绝对突发（das Plötzliche）和颠覆（das Durchkreuzende）的戒备属于被人内化的本性（Vernatürlichung）。[1] 那种颠覆现行秩序的事件（Ereignis），如同自然现象（Naturereignis）一样不可预估、意外降临。事件完全不可预估和预判，并且会开创崭新的局面。事件将外界因素引入，让主体破除遮蔽，摆脱屈从。事件呈现出的爆发性（Brüche）和断裂性，都具备开辟新的自由空间的潜力。

与尼采一脉相承，福柯也坚持那种凸显事件切创性、唯一性的历史观。福柯用事件指代力量对比关系的颠倒、权力的倾覆、话语的转换以及对话语权人（Sprecher）的反抗。[2] 在事件中，另外一种话语秩序会从天而降。事件通过变换存在（Sein）的布局，打破对现有存在的笃定。事件是一种清除，在清除的过程中完成了对统治的推翻和颠覆。事件使之前状态中完全不存在的事物开始出现。

和体验（Erlebnis）不同的是，经验（Erfahrung）是建立在断裂性基础上的。经验意味着蜕变。福柯在一次谈话中发现，尼采、布朗肖（Blanchot）和巴塔耶（Bataille）所称的经验能帮助“主体摆脱自身的束缚，这样，主体就不再是原本的主体，抑或推动主体趋于毁灭或分崩”[3] 。“主体——存在”就意味着“服从——存在”。经验让主体摆脱自己的屈从性。它是强调体验和情绪的新自由主义精神政治的对立面，因为这种政治只会让主体在屈从的泥潭中越陷越深。

透过福柯，我们可以把生存艺术理解为对自由的实践，这种实践让生存方式变得截然不同。生存艺术就是“去除心理化的艺术，意味着消灭心理学，意味着从自我中超脱，把本性、特质、性质等有名无名的个性统统示人。如果做不到这些，生命就毫无价值”[4] 。生存艺术与心理恐怖是势不两立的，心理恐怖是用来实现主体化的工具。

新自由主义精神政治学是一种统治技术，它通过设定心理上的程序，开展心理上的操控，来维持统治系统的稳定运行。因此，作为对自由进行实践的生存艺术，就必须采用去心理化的模式。它让作为统治工具的精神政治无计可施。主体被去心理化，就意味着被倒空，只有这样主体才会在任何生存模式下都获得自由。

[1] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881–Sommer 1882, Kritische Gesamtausgabe Bd. V2* , Berlin u. a.1973, S. 427.

[2] Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens* , Frankfurt a. M.1987, S. 80.

[3] Michel Foucault, *Der Mensch ist ein erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori* , Frankfurt a. M. 1996, S. 27.

[4] Michel Foucault, *Ästhetik der existenz. Schriften zur Lebenskunst* ,Frankfurt a. M. 2007, S. 110 f.

痴言痴语

在1980年的斯宾诺莎（Spinoza）讲座上，德勒兹（Deleuze）发现："毫不夸张地，我认为，他们装傻。装傻，一直以来也是哲学的功能之一。"[1] 哲学扮演的是一个装疯卖傻的角色。哲学从初始就与痴傻紧密相连。每一个能创造出新概念、新词汇、新思想的哲学家都必定是个痴傻之人。只有傻瓜才能理解"异于是"（das ganz Andere）。痴傻从各种事件和个别性中剥茧抽丝，为思想开辟出排空主体和心理作用的内在平面（Immanzfeld）。

哲学史就是一部痴言痴语（Idiotismus）史。知道自己无知的苏格拉底可以说是一个傻瓜。怀疑一切的笛卡尔同样是个傻瓜。我思故我在（Cogito ergo sum）是一句痴言痴语（Idiotismus）[2] 。思考的内部缩减成全了另一种思考的发端。笛卡尔通过对思考本身进行思考来表明自己正在思考。思考通过向自身的回归，重新抱朴含真。德勒兹让另一种傻瓜来与笛卡尔这样的傻瓜对峙："旧时的傻瓜追求的是自己形成的自明性（Evidenzen）：这时，一切都变得可疑……新提出的傻瓜根本不在乎什么自明性……荒谬性才是其追求所在——这是思考的另一种完全不同的形象。旧时的傻瓜追求真实，而新傻瓜则打算将荒谬升格为思考的最高权威。"[3]

今天，社会上的异己、蠢材或者傻瓜好像几乎都消失了。数字化全面联网与交际大大地提高了从众强迫（Konformitätszwang）的效应。舆论暴力压制了痴言痴语。博托·斯特劳斯(Botho Strauss)深知今天的从众和市井习俗之间的区别：“对傻瓜来说，他以外的其他人之间的交流都非常和谐。大家都把格调降到最易相处的程度……这种习俗比以往的任何一个我们所熟知的资产阶级时代的习俗都更加根深蒂固。”[4]

傻瓜是一种特异体（Idiosynkrat）。特异体质（Idiosynkrasie）字面上的意思是体液发生特殊混合后引发的过敏反应。当交际必须提高效率的时候，特异体质就会基于免疫反应而筑起一道屏障。无界限交际沟通因为它的存在而变得障碍重重。因此，为了提高交际效率就必须抑制特异体的免疫反应。为了使信息和资本循环加速，就要大力抑制免疫反应。在同类间相互呼应的时候，交际效率就会达到峰值。相反，对相异性和陌生感的抵制和反抗妨碍并延缓了同类之间的顺畅交际。恰恰在同类人的吵吵嚷嚷中，交际达到了最高的效率。

鉴于交际强迫（Kommunikationszwang）和从众强迫的存在，痴言痴语可以说是一种对自由的实践。本质上，傻瓜是不受约束、不被联网、不被灌输信息的人。他住在思不可及的、没有交际和网络的外界：“傻瓜就像被扯下的玫瑰花瓣，掉进志同道合的人群汇流而成的舆论的旋涡之中。他们四周到处是一派和谐的归顺者（Eingemeindete）和附庸者（Zugehoerige）。”[5]

傻瓜是现代的异教徒。异教本意为选择（Wahl）。异教徒是指具有自由选择权利的人。他敢于背离正统观念，敢于摆脱从众的强迫。傻瓜作为异教徒被看作反抗舆论暴力的形象。他打破了施于异己的魔咒。由于从众的强迫愈发强烈，今天比以往任何时候都迫切地需要去强化异教意识。

痴言痴语反对新自由主义统治权力，也反对它的绝对交际化和全面监控性。傻瓜不与人交际。它只与非交际性事物交流。因此，它一言不发。痴言痴语设立了一个个沉寂、平静、隔绝的空间，在那里，真正值得说的东西可以被说出来。1995年，德勒兹（Deleuze）就已经预告了沉默政治（die Politik des Schweigens）的来临。它专门针对那种强迫交际与坦白的新自由主义精神政治而存在：“今天，不能自由表达我们的观点，已经不再是难题。难题是，我们如何去营造让我们身处其中就有话可说的隔绝的、沉寂的空间。压迫势力不再阻挠我们表达观点。相反，他们还强迫我们发表看法。不必说话，允许沉默，是何等自由的事情，因为只有那时我们才可能创造出越来越难能可贵的事物：一些真正值得说的事物。”[6]

白痴学者(Idiot Savant)能够理解另类知识。他鹤立鸡群，摆脱信息和联网的控制："白痴学者就像一开始被称作自闭学者（Autist）那样，属于减轻责任主体，而且还有风险自担者的意味。一提到他们，总是有些其他的意指。"[7] 为了开始用另一种方式讲话，痴言痴语开辟了一片处女地，一个远离尘世渴求思想的远方。白痴学者像苦行僧那样，靠诗和远方过活。垂直应力（Vertikalspannung）使他具有更强的感应能力（Übereinstimmung），让他能够感受到事件的发生，接收到来自未来的信号："苦行僧、圣僧、天线。圣人说，泛滥的节目波会制造与傻瓜从这个世界上接收到的微弱信号一样的干扰声。"[8]

智力（Intelligenz）一词由inter（在其中）和legere（选择）构成，字面意思是从中选择。智力因为被体制约束"在其中"（Zwischen），所以无法完全自由。由于它只能在体制内部进行选择，因此无法接触"外界"。它没有真正的选择自由，而只能从制度备好的各种可能性中进行选择。智力必须遵循制度逻辑。它是体制内在固有的。不同的体制定义不同的智力。因此，智力无法理解绝对的"异于是"。它处于水平线上，傻瓜则通过放弃占统治地位的体制，即智力，够到了垂直线："蒙昧（Dummheit）的内在就像蜻蜓翅膀般柔软和透明，从中映射出战胜智力的光芒。"[9]

德勒兹在其生前最后一篇论文——《内在性：非特指的一个生命》（Die Immanenz: ein Leben...）中将内在性升格为幸福方程式："我们说，纯粹的内在性就是非特指的一个生命，而非其他。它并非内在于生命，不内在于任何事物的内在性本身就是一个生命。非特指的一个生命是内在性之内在性，绝对的内在性：它是无可挑剔的能力，是绝对纯粹的幸福。"[10] 因此，内在性是不存在于任何事物的内在性，它不是他物的内在，而是自身的内在。因此它是"内在性的内在性"。它不屈从于任何事物。它只满足自我需求。在这种生命的内在性层面上，统治秩序无法建立。资本表现出使生命与自身异化的超越性（Transzendenz）。作为生命的内在性消除了这种异化关系。

纯粹的内在性是既不能被心理化、也不能被主体化的空无（Leere）。内在性正是在这种"空无"的映衬下愈显轻柔、丰满、自由。[11] 傻瓜的特征既不是个体性也不是主体性，而是独特性。因此，傻瓜与还不能称其为独立个体或者成人的孩子在本质上相似。构成其此在性（Dasein）的，不是个性上的特征，而是无人格的自在发生（Ereignis）："因此，孩子们在很小的时候彼此相似，几乎没有独立个性；但是他们却有独特性，一个微笑、一个手势、一个鬼脸，和那些不属于主体特征的自在发生（Ereignis）。幼童身上自内而外散

发着内在生命力，那是一种纯粹的能力，还是一种超然于痛苦与羸弱之外的幸福感。” [12] 傻瓜与纯人（Homo tantum）相似，后者是“尽管不与他人混淆却不再有名字的人” [13] 。傻瓜可以进入的内在性层面是去主体化和去心理化的矩阵，是使主体摆脱自身，拯救其进入“虚空时代无限空间” [14] 的否定性。傻瓜不是主体，“而是花一样的存在：永远向着阳光绽放” [15] 。

[1] www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=131 und Philippe Mengue, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze* , Éditions Germina 2013.

[2] 本意为习语，这里引申为傻瓜说的话。

[3] Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* , Frankfurt a.M. 2000, S. 71.

[4] Botho Strauss, *Lichter des Toren. Der idiot und seine Zeit* ,München 2013, S. 10.

[5] ebd., S. 11.

[6] Gilles Deleuze, *Mediators* , in: *Negotiations* , New York 1995,S. 121 – 134, hier: S. 129, zitiert in: M. Hardt und A. Negri, *Demokratie. Wofür wir kämpfen* , Frankfurt a. M. 2013, S. 21.

[7] Strauss, *Lichter des Toren* , a. a. O., S. 11.

[8] Ebd., S. 165.

[9] Ebd., S. 7.在其所著《论痴》（ *Traktat über die Idiotie* ）中，罗赛特（Clément Rosset）明确将“蒙昧”（Dummheit）与作为“智”（Intelligenz）反义词的“不智”（Inintelligenz）区别开来。就此，他创造性地提出了对“蒙昧”一词的另一种解释可能。他认为：“‘蒙昧’通常被视为‘不智’的同义词，‘智’的反义词。按这一思路，‘智’是乐于接纳、灵活、审慎的意思；‘蒙昧’则与此相反，是糊涂、迟钝、僵直的意思……而事实上，没有哪一种状态比‘蒙昧’更具乐于接纳、灵活、审慎的特质。” (Clément rosset, *Das reale.Traktat über die idiotie* , Frankfurt a. M. 1988, S. 183.)“蒙昧”是无限开放、包容的，而“不智”则是被禁锢的。“不智”缺乏经验，进而无法接触生发的事物：“‘不智’将自己锁闭起来，它预示自身存在获取这样或者那样认识的禁忌，因而限制了经验的广度。”而“蒙昧”却恰恰相反：“它可以通过从任何事物中转化出的专注和热情，让自己成为对一切事物均持开放态度的客体。”“蒙昧”是一种“使命”，一个“附随着全部偶像、教士、信徒的圣职”(Ebd. 185)。

[10] Gilles Deleuze, *Die immanenz: ein Leben …* , in: *Gilles Deleuze–Fluchtlinien der Philosophie* , hrsg. von F. Balke und J. Vogl,München 1996, S. 29 – 33, hier: S. 30.

[11] Zum Begriff der Leere vgl. Byung-Chul Han, *Philosophie des Zen-Buddhimus* , Stuttgart 2002, und Abwesen. *Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens* , Berlin 2007.

[12] Deleuze, *Die immanenz* , a. a. O., S. 31 f.

[13] Ebd., S. 31.

[14] Deleuze, *Die immanenz* , a. a. O., S. 31.

[15] Strauss, *Lichter des Toren* , a. a. O., S. 175.

图书在版编目（CIP）数据

精神政治学 /（德）韩炳哲著；关玉红译. -- 北京：中信出版社，2019.3

ISBN 978-7-5086-9706-2

I. ①精… II. ①韩… ②关… III. ①自由主义 - 研究 - 西方国家 - 现代 IV. ①D091.5

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第255402号

Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken by Byung-Chul Han © S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2014.

Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation

ALL RIGHTS RESERVED

精神政治学

著者：[德]韩炳哲

译者：关玉红

出版发行：中信出版集团股份有限公司

（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：48千字

版次：2019年3月第1版

京权图字：01-2018-6473

广告经营许可证：京朝工商广字第8087号

书号：ISBN 978-7-5086-9706-2

版权所有·侵权必究

Im Schwarm

Ansichten des Digitalen

Byung-Chul Han

在群中

数字媒体时代的
大众心理学

[德]韩炳哲 著　　程巍 译

中信出版集团

在群中

——数字媒体时代的大众心理学

[德]韩炳哲 著

程巍 译

中信出版集团

目录

前言

毫无敬意

愤怒社会

在群中

去媒体化

聪明的汉斯

遁入图片

从经手到动指

从农夫到猎人

从主体到项目

大地的诺莫斯

数字幽灵

信息倦怠

代理危机

从公民到消费者

生活全记录

精神政治

泪眼婆娑，我复归土。

——《浮士德》

前言

鉴于电子媒体的崛起，媒介理论家马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan）在1964年指出：“电子技术就在我们身边，在其与古腾堡技术的碰撞中，我们变得麻木，又聋又瞎又哑。”[1]

如今数字媒体的情况也大抵如此。我们被这种新媒体重新编程，却还没有完全理解这一激进的范式转换。我们对数字媒体趋之若鹜；它却在我们的主观判断之外，极大地改变着我们的行为、我们的感知、我们的情感、我们的思维、我们的共同生活。如今，我们痴迷于数字媒体，却不能对痴迷的结果做出全面的判断。这种盲目，以及与之相伴的麻木即构成了当下的危机。

[1] Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle* , Düsseldorf u. a. 1968,S. 29.

毫无敬意

尊敬（Respekt）的字面意思是“回头看”[1] 。回头看也就是一种顾及。如果在与人交往中充满敬意，人们就会收敛好奇的窥探。尊敬的前提是有距离的目光，以及保持距离的激情（Pathos）。当今社会中，尊敬可以降服无距离的展示，而后者恰恰是轰动事件的特征。“轰动事件”（Spektakel）这个词，源自拉丁语中的动词spectare，意指一种窥淫癖式的窥探，这与有距离的顾及即尊重（respectare）相悖。距离将尊重（respactare）从窥看（spectare）中区分出来。一个社会如果没有尊重，没有保持距离的激情，那它将变成一个丑闻社会。

尊重是公众性（Öffentlichkeit）的基石。前者消退，后者倾塌。公众性的倾塌与敬意的流失互为条件。公众性的前提之一是对隐私保持尊重，避而不看。保持距离有利于公共空间的建构。然而，如今世界所充斥的是一种彻底的无距离感：私密被展览，隐私被公开。没有距离

（Abstand）就没有了体面（Anstand）。同时，理解（Verstand）也是以有距离的目光为前提的。但是数字媒体中的交流普遍消减了距离。空间距离的削弱带来的是精神距离的消融。数字的媒介性不利于尊重。恰恰是如“阿底顿密室”（Adyton）[2] 一般的隔绝和分离的技术才能生成敬畏和赞赏。

距离的缺失导致公众的东西和私人的东西混为一谈。数字媒体中的交流促进了对隐私和私人空间的色情化展示。社交媒体也被证明是隐私的展示空间。社交媒体将信息的生产由公众领域转移到了私人领域，从而也就完成了交流的私人化。罗兰·巴特（Roland Barthes）将私人领域定义为“某种时间或空间，在其中我不是影像，也不是对象”[3]。按照这一定义，今天的我们已不再拥有任何的私人领域，因为我们找不到任何没有影像、没有照相机的地方或者时刻。谷歌眼镜将人眼本身转化成一部照相机，眼睛自己就能照相。这样一来，私人领域更加无从谈起。普遍存在的图标强迫症和色情强迫症让它烟消云散。

尊重是与姓名相联系的；匿名与尊重互相排斥。数字媒体所促进的匿名交流大大削弱了尊重，并且要对目前正在蔓延的轻率言论和敬意全无的文化负连带责任。网络暴力也是匿名的，这也正是它的威力所在。姓名与尊重如影随形，因为姓名是认可的基础，认可总是指名道姓的。与实名相伴的还有像责任、信赖或者承诺这一类的行为。信赖可以被理解为一种对名字的相信。责任和承诺也是一种以姓名为基础的行为。数字媒体将信息和信使、新闻和发送者相剥离，从而也就销毁了姓名。

网络暴力有多方面的原因。它在一种毫无敬意的、言行草率的文化中成为可能。尤其在数字媒体的交流中，恶意评论是一种固有的现象。它和读者来信有本质上的差别：后者基于模拟的 [4] 书写媒介，姓名清楚地随信注明。匿名的读者来信很快会被丢进报社编辑部的垃圾桶。读者来信另外还有一个延时性的特点：当人们奋笔疾书，或者用打字机撰写书信的时候，最初的愤怒已经云消雾散。但与之不同的是，数字交流让人可以马上发泄冲动。这种即时性所传递的冲动要多于传统的模拟交流。从这个角度来说，数字媒体即是一种散播冲动的媒介。

数字联网促进了对称性的交流。交流的参与者如今不再只是被动地消费信息，而是主动地生成信息。在这里不存在明确的等级，把信息的发送者和接收者区分开来。每个人都同时是发送者也是接收者，既是消费者又是生产者。然而这种对称性对权力不利。权力的交流是单向的，即自上而下的。交流的逆流会打乱权力的秩序。网络暴力就是一种带有所有破坏性特征的逆流。

网络暴力体现了政治交流中权力的经济学转移。网络暴力言论在权力和权威式微的空间里膨胀。也就是说，恰恰在等级差异小的领域里，人们会诉诸网络暴力。作为一种交流媒介，权力使得交流单向地顺畅进行。掌权者所选择的行为似乎被受统治者无声地遵从。声音，或者说噪音是权力开始瓦解的一个声学信号。网络暴力言论也就是一种交流中的噪音。犹如神授一般的超凡能力（Charisma）是一种权力的光环效应，它是抵挡网络暴力的最好的盾牌，让网络暴力无以为生。

在面对权力的时候，让别人采取“我”所选择的行为、分享“我”的意志所做出的决定变得更加不可能。作为交流媒介的权力使得人们在“不”的可能性面前，更加趋向于说“是”。“是”与“不”相比要寂静得多——“不”总是高声的。权力交流削弱了声音和噪音，这也就意味着：交流中的信息量对等被大大地削弱。因此，权力发出的命令（Machtwort）能够顷刻间清除膨胀的噪音，创造出一种寂静，从而也就创造出了行动的回旋余地。

作为交流的媒介，尊重所起的作用与权力相似。受尊重的人的观点和他所采取的行动经常被人不加异议、不加反驳地接纳和传承。受尊重的人甚至会被当作榜样模仿。这种模仿就相当于权力媒介中毫不犹豫的服从。因此，尊重被削弱的地方也正是喧嚣的网络暴力产生的地方。人们不会对一个他们尊重的人施加暴力言论，因为尊重总是带有个人价值和道德价值的特性。普遍的价值沦丧让尊重的文化土崩瓦解。如今的榜样已经没有了内在价值，他们最主要的特征是外在的品相。

权力是一种不对称的关系，它形成了一种等级关系。权力交流不是对话式的。与权力不同的是，尊重不一定是一种不对称的关系。虽然人们尊重的对象常常是榜样或者上级，但是基于对称性的相互认可而形成的互相尊重也是完全有可能的。所以也就是说：一个当权者甚至完全有可能尊重一个被统治者。如今随处肆虐的网络暴力表明，我们生活在一个没有互相尊重的社会里。尊重需要距离。不管是权力还是尊重，都是能够产生距离的、需要保持距离的交流媒介。

鉴于网络暴力，人们不得不对“统治权”（Souveräntät）这个概念重新加以定义。卡尔·施密特（Carl Schmitt）认为，统治者（Souverän）是对特殊状态做出决断的人。这句关于统治权的名言可以被翻译成与声学相关的表达：统治者是能够制造绝对的寂静、能够清除每一个噪音、能够顷刻让所有人沉默的人。施密特本人没能体验数字网络，不然他会陷入十足的危机感。众所周知，施密特一生惧怕电波（Schwellen）[5]。网络暴力也是一种形式的波，一种完全失控的浪潮。据说，年老的施密特因为对电波的恐惧，扔掉了家里的收音机和

电视机。他甚至觉得有必要因为电磁波而重新改写他关于统治权的名句：“第一次世界大战后我说：‘统治者是对特殊状态做出决断的人。’在第二次世界大战之后，考虑到我的死，我说：‘统治者是拥有宇宙波的人。’”[6] 在数字革命之后，我们将不得不再次改写施密特关于统治权的名言：统治者是掌握网络暴力的人。

[1] 从构词法来说，re-前缀有“向后”或者“回”的意思，spect词根则表示“看”。因此respect有“回头看”的意思，德语单词der Respekt亦如此。（本书脚注均为译者注。）

[2] “阿底顿”（Adyton）是希腊神庙中完全与外界隔绝的空间。

[3] Roland Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie* ,Frankfurt a. M. 1985, S. 23.

[4] “模拟的”（analog）一词是与“数字的”（digital）相对的概念，下文中的“模拟媒体”即指与数字媒体相对的传统媒体。

[5] Schwellen，浪潮，也译作“波”，转译为“电波”。

[6] Christian Linder, *Der Bahnhof von Finnentrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land,* Berlin 2008, S. 422f.

愤怒社会

愤怒的浪潮在调动和捆绑注意力方面是十分高效的。但是由于它的流动性和挥发性，它并不适合于构建公共话语和公共空间。就这一点来说，它过于不可控、不可预计、不稳定，过于短暂，过于不定形。它

会迅速膨胀，但是也同样会快速地消散。在这方面，它和“快闪”（Smart Mobs）相似，它们都不够稳固，缺乏稳定性和持续性；而这些特性对于公共话语来说，却是不可或缺的。因此，它不能融入到一种稳固的话语关联之中。愤怒的浪潮通常产生于那些从社会或者历史的角度来看微不足道的事件。

愤怒社会是一个丑闻社会，它缺乏平和（Contenance），缺少自制。愤怒的浪潮所特有的不顺从、歇斯底里和难于驾驭，让审慎的、实事求是的交流、对话、话语成为不可能。因为，自制对于公众性来说是具有积极意义的；距离对于构建公共性来说也是必要的。此外，愤怒的浪潮还缺乏集体认同性。因此，它不能形成一个稳定的、具有社会性忧虑结构的“我们”。所谓的愤怒公民，他们的忧虑并不是针对全社会的；在很大程度上，那是他们自身的担忧。因此，愤怒的团体也就会迅速地解散。

《伊利亚特》开篇的第一个词就是menin，即愤怒。“歌唱吧，女神！歌唱珀琉斯之子阿基琉斯的愤怒。”这就是西方文化的第一部叙事史诗的开端。在这里，愤怒是可以歌唱的，因为它承载了《伊利亚特》的叙述，赋予其以结构、灵魂、生命和韵律。它简直就是英雄故事的情节媒介。《伊利亚特》是一首愤怒之歌。这种愤怒是叙事性的、史诗性的；因为正是它带出了特定的情节。这也正是这种愤怒和愤怒的浪潮与作为冲动的愤怒之间的根本差别。数字的愤怒是不可歌唱的。它既不能引发情节，也不能引领叙事。它更多地是一种冲动的状态，没有展开情节的能力。现代社会所表现出的普遍的分散性让愤怒的叙事能量无以释放。更强意义上的愤怒远不止一种冲动的状态。它是一种能力，能让现有的状态中断，并且开始一种新的状态，从而创造未来。但是如今的群体愤怒是极其易逝和分散的。它没有任何情节所需的分量和凝聚力。它不能生成未来。

在群中

在《乌合之众》（*Psychologie der Massen* ，1895）一书中，大众心理学家古斯塔夫·勒庞（Gustave Le Bon）将现代定义为“大众的时代”，是人类思想趋于转变的关键性时刻之一。他认为当下是“向着无政府状态过渡的时期”。未来的社会组织将不得不面对一种新的权力，即大众的权力。他言简意赅地断言：“我们正在步入的时代实际上将是一个大众的时代。”[1]

勒庞认为传统的统治秩序已经瓦解。“大众的声音”如今占了上风。由

大众组成的“辛迪加让所有的当权者都不得不甘居其下；他们的团体试图调整工作条件和工资，全然置经济规律于不顾” [2] 。议会中的代表只不过是他们的杂役。在勒庞看来，大众体现了新的统治关系。“大众的神权”将会替代王权。对于勒庞来说，大众的崛起不仅导致了统治权的危机，也造成了文化的衰落。因为如其所言，大众是“文化的破坏者”。文化的基础恰是“那些孤立无援的大众完全无法接触及的条件” [3] 。

显然，如今的我们又一次身陷危机。我们正处于一个关键的过渡时期。这一过渡的始作俑者似乎是另一次变革，即数字革命。群体的结构再一次取代了现有的权力关系和统治关系。这个群体就叫作“数字群”（der digitale Schwarm）。它所表现出的特点与群体的经典结构，即我们所说的大众（Masse）是截然不同的。数字群之所以不能成为大众，是因为它没有灵魂，没有思想。灵魂是有聚合性和凝聚力的。而数字群由单独的个人组成，其群体结构与“大众”完全不同。它所表现出来的特点无法回溯到个人。在这个由个人汇集成的新的群体里，个人却失去了属于自己的特征。人与人的偶然聚集尚不能构成大众，只有当一个灵魂、一种思想将他们联系在一起，才能组成一个团结的、内在同质（homogen）的群体单位。数字群完全没有群体性的灵魂或者群体性的思想。组成数字群的个人不会发展成“我们”，因为他们无法协调一致，无法将一群人团结在一起，形成一个有行动力的群体。与大众不同，数字群不是内聚的，它无法形成一种声音。网络暴力也同样缺乏这样一种声音，因此才被认为是噪音。

在麦克卢汉看来，电子人（homo electronicus） [4] 是具有大众特性的人（Massenmensch）：“有大众特性的人是地球上的电子居民，他同时与其他所有人相联系，就像是坐在一个全球性体育场里面的观众。正如观众在体育场里谁也不是一样（niemand），电子居民的个人身份由于过度的占用（übermäßige Beanspruchung），而在心理意义上消融掉了。” [5] 但数字人（homo digitalis）却绝非“谁也不是”。就算是作为群体中的一个部分出现，他仍保持着自己的个人身份。虽然他的表达方式是匿名的，但通常来说数字人有其自己的形象（Profil），并且不断地致力于改善自己的形象。他并非“无名之辈”（Niemand），而是彻彻底底的“重要人物”（Jemand） [6] ，他要展示自己，要引人注目。与之相反，大众媒体中的“无人”（Niemand）并不寻求别人对他本人的关注。他的个人身份已经消融，他将自己融于群体之中。群体也即是他的幸福。他无法匿名，因为他本就是“无名之辈”（Niemand）。数字人与之不同，虽然数字人是匿名出现的，但他并非“无人”，而是“某人”，也就是“匿名的某人”（ein anonymer Jemand）。

此外，数字人的世界还表现出完全不同的拓扑结构（Topologie）。在这里，体育馆或者竞技场都属于陌生的概念，因为它们是人群聚集的地点，属于群体拓扑学的范畴。网络的数字居民并不聚集。他们缺乏聚集的内向性（Innerlichkeit der Versammlung），即一种可以把他们变成“我们”的特性。他们组成的是一种“汇集而不聚集”（Ansammlung ohne Versammlung）的特殊形式，构成了“没有内向性的群体”（Menge ohne Innerlichkeit），没有灵魂，亦无思想。他们主要是那些独自坐在电脑屏幕前的、与世隔绝的、分散的“隐蔽青年”（Hikikomori）。电子媒体，例如收音机，会聚集人群，而数字媒体只会使他们分散。

数字的个体偶尔会汇集在一起，组成例如“快闪”一类的群体行动。但是他们的集体行动模式却与动物群相类似，极其仓促和不稳定。反复无常是它的特征。此外，它还显得如狂欢节一样，轻率而又不负责任。这也正是数字群和传统群体的差别所在，例如工人集体的组成并不是仓促的，而是以意愿为基础的；它没有不稳定的模式，取而代之的是固定的构成。在一个灵魂、一种思想体系的统一下，它朝着一个方向前进。由于它的基础是来自意愿的决心和坚定，因此它有能力组成“我们”，有能力实现共同行动。这种共同行动可以正面地撼动现有的统治关系。只有团结一致地采取共同行动的群体才能生成权力。群体即是权力。数字群恰恰缺乏这种团结性。它不能向前行进。它的解体和它的产生一样迅速。这种流动性造成了它无法发展出政治能量。网络暴力同样没有能力质疑现有的权力关系。它的目标只是个人，即诋毁他们并暴露他们的弱点。

迈克尔·哈特（Michael Hardt）和安东尼奥·奈格里（Antonio Negri）认为，全球化会带来两种相对的力量。一方面它催生了一种非集中的（dezentrierte）、非领土性(deterritoriale)的资本主义统治秩序，即“帝国”（Empire）。另一方面随之产生的是所谓的“多众”（Multitude），即由个体组成的集合，他们通过网络互相交流，共同行动。多众在帝国之内对抗帝国。

在已经被历史淘汰了的哲学范畴的基础上，哈特和奈格里构建了他们的理论模型。在他们的定义下，“多众”是有共同行动能力的阶级：“基本上来说，多众是由在资本的统治下劳动的所有人组成的集合；因此它是一个具有反抗资本统治潜力的阶级。”[7] 来自帝国的强权被阐释为剥削他人的强权：“群众（多众）是社会的真正生产力，而帝国则是一架剥削机器。帝国依靠群众的生命力维生，或者借用马克思的话来说，它是一个积累的死劳动 [8] 的政权（ein Regime der akkumulierten toten Arbeit），只能靠像吸血鬼一样吸活人的血才能

续命。”[9] 只有在多个阶级同时存在的前提下谈论阶级才是有意义的。但是多众却是唯一的阶级，因为参与到资本主义体系中的所有人都是其成员。帝国并不是剥削多众的统治阶级，因为如今人们皆在自我剥削，而同时却还妄想着自己身处自由之中。如今的劳动主体同时既是行凶者又是受害人。显然，奈格里和哈特没有参透这种自我剥削的逻辑。比起剥削他人，自我剥削要有效得多。在帝国之中，实际上无人在统治。让所有人都超负荷运转的资本主义体系是自动生成的。因此，如今即使没有统治也可能出现剥削。

新自由主义经济主体不能构成有共同行动能力的“我们”。随着社会中利己主义的强化和原子化（Atomisierung）的发展，共同行动的空间已经急剧缩小，因而也就更加难以形成一股真正有能力质疑资本主义秩序的反对力量。个体弱化集体。（Socius weicht solus.）为现今的社会法则定基调的并非诸众，而是个体（Solitude）。在现今的社会中，共有的和协作的内容正在普遍沦陷。团结正在消失。私有化正进一步深入人们的骨髓。协作能力的腐坏让共同行动变得越来越不可能。哈特和奈格里并没有认识到这一社会发展趋势，并且恳求多众进行社会主义革命。他们的书以一种社会主义的浪漫口吻结尾：“我们在后现代所处的情形与弗朗茨·冯·阿西西[10] 相同。我们以存在的欢愉抵御权力的痛苦。这一改革不会控制任何权力——因为生物权力（Biomacht）与共产主义、合作与革命是始终统一在爱、简单与无罪（Unschuld）之中的。这也是作为共产主义者的不受压迫的自在和幸福的体现。”[11]

[1] Gustave Le Bon, *Psychologie der Massen* , Stuttgart 1982, S. 2.

[2] Ebd.，S. 3.

[3] Ebd.，S. 5.

[4] 指在电子媒体（如广播、电视等）环境影响下的人。

[5] Marshall McLuhan, *Wohin steuert die Welt? Massenmedien und Gesellschaftsstruktur* , Wien u. a. 1978. S. 174.

[6] Niemand和Jemand是一对相反的概念，即英语中的nobody和somebody。根据上下文，本文中相应地将这对概念翻译为“无人”和“某人”以及“无名之辈”和“重要人物”。

[7] Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire,* Frankfurt a. M. 2004, S. 124.

[8] 死劳动是与活劳动相对的概念，意指凝结在产品中的劳动。活劳动则指尚未凝结在产品中的劳动。

[9] Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung,* Frankfurt a. M. 2003, S. 75. 103.

[10] 弗朗茨·冯·阿西西（Franz von Assisi，1181—1226）是方济各会（又称“小兄弟会”）的创办者，被罗马天主教尊为圣人。

[11] Ebd.，S. 420.

去媒体化

数字媒体是一种现场媒体（Präsenz-Medium）。它的时态是现在进行时。数字媒体的交流特点为：信息在生产、发送和接收的过程中没有经过任何中间人的中转。信息没有通过中介的调整与过滤。介入性的中间审级（Instanz）渐渐地被取消。信息的中介和代理被理解为不透明和不高效，被认为是时间和信息的阻塞。

以电台广播为代表的传统电子大众媒体只允许单向的交流。由于它的结构是角斗场式的，因此不可能形成互动。它那类似放射性（radioaktive）的射线是单方向射出的，始终没有产生回路的折射。信息的接收者注定被动。但是网络的拓扑结构就与角斗场完全不同。角斗场有一个辐射的中心（eine ausstrahlende Mitte），这个中心也表现为权力的主管机关（Instanz）。

今天的我们不再是信息的被动接收者和消费者，而是主动的发送者和生产者。我们不再满足于被动地消费信息，而是希望自己能够主动地去生产信息、完成交流。我们同时既是消费者，又是生产者。像这样的一人分饰两角的情况大大增加了信息量。数字媒体不仅为我们提供了被动观望的窗口，同时也给我们打开了门，让我们可以通过这些门亲手将信息传递出去。Windows（系统）就是有门的窗，Windows与Windows之间的交流没有空间和审级的阻隔。透过Windows，我们看到的不是一个公共空间，而是其他的Windows。这就是数字媒体和广播电视一类的大众媒体之间的区别。像博客（Blogs）、推特（Twitter）或者脸书（Facebook）这样的媒体剥去了交流的媒介。现今的言论社会和信息社会就建立在这样的一种去媒体化的交流基础之上。每一个人都生产信息并发送信息。交流的去媒体化使得记者这一曾经作为精英代言人、“舆论制造者”和言论传教士的人群，在当今的时代里显得多余，就像是误入不属于自己年代的小说人物。数字媒体消除了所有的信息传教士阶级。广泛的去媒体化终结了代言的时代。现在，每一个人都想亲身参与，他们不希望自己的言论经过任何中间人的阐释。代言正在让位于存在（Präsenz）或者说是共同代言（Kopräsentation）。

不断增强的去媒体化压力也波及政治领域。它让有代言性质的民主陷于窘境。政治代言人如今的形象不再是传达者，而变成了某种障碍。如此，去媒体化的压力就表现为，要求更多的参与和透明度。正是这样的媒体发展趋势成就了海盗党 [1] 最初的成功。数字媒体造成的存在压迫感越来越强，普遍地威胁着代言的原则。

代言这件事经常犹如一个功效积极的过滤器。它是选择性的，是它成就了“独家（新闻）”（das Exklusive）。例如，出版社通过高质量的出版计划承担着文化教育和精神教育的责任，它们促进了语言的文明化发展；为了写出优秀的报道，记者们甚至可以冒生命危险。与之相反，去媒体化进程在很多领域中导致了“大众化”（Vermassung）。语言和文化都变得浅薄，越发粗俗。美国畅销书作家贝拉·安德烈（Bella Andre）表示：“我能迅速地把我的书打造出来。我不必去说服代理商，让他们相信我的观点。我能精确地写出我的读者们想要的

那本书，因为我就是我的读者。”[2] “我就是我的读者”与“我就是我的选民”之间没有实质性的区别。“我就是我的选民”意味着真正的政治家的完结，也就是说，那些始终坚持自己的观点，以远见卓识带领选民前进，而并不是对选民曲意逢迎的那些政治家将剧终谢幕。作为政治时代的未来将化为乌有。

政治作为一种策略性的行动需要以信息的权力（Informationsmacht）为基础，即需要拥有生产信息和分配信息的主权。因此，政治也就不可能摒弃封闭的空间，因为后者是有意识地阻止信息传播的利器。对于政治交流，也即是策略性交流来说，保密是必不可少的组成部分。如果一切信息都立即公开，那么政治将不可避免地变得短暂而短命，并且将淡化为清谈（Geschwätzigkeit）。完全的透明化给政治交流强加了一种时态（Zeitlichkeit），这一时态使得人们无从谈及缓慢的、长远的规划。等待事情水到渠成（reifen）已经不再可能。透明化的时态不是将来时，它受制于此时（Präsens）和此地（Präsenz）。

在透明化的制约下，反对意见或不寻常的想法根本不会被说出。人们畏手畏脚，几乎什么都不敢做。对透明度的要求会生成一种强烈的顺应时势主义强迫症（Konformismuszwang）。就像不间断的视频监控一样，它会给人带来一种被监视的感觉，并且从而形成它的全景效应（panoptischer Effekt）。最终，交流变得千篇一律，人们重复的东西如出一辙：“不间断的媒体监视导致我们（政治家们）不能再自由地谈论有挑衅性的或者不受欢迎的话题和观点，即使是跟熟悉的人也不行。因为你不得不随时防备，有人会把讨论的内容转交给媒体。”[3]

作家迪克·冯·盖伦（Dirk von Gehlen）通过众筹募集来的资金出版他的集资图书项目“新版本可用”（Eine neue Version ist verfügbar）。他提议将写作本身透明化。但是一种完全透明的写作会是什么样的写作？对于彼得·汉德克（Peter Handke）来说，写作是一次孤独的探险，它进入未知和无人涉足的领域。在这一点上，写作与真正意义上的行动或者思考一致。海德格尔（Heidegger）也是思考着进入了前人没有涉足的领域。每一次当他敢于迈出思想上的一大步，或者进入未知的时候，爱神扇动的翅膀都会触动他。[4] 将写作本身透明化的要求无异于在要求消灭写作。写作是一种排他的行为（exklusiv），而集体的、透明化的写作只能是堆叠。它无力生成卓尔不群的、独一无二的内容。透明的写作只能像做加法一样，将信息集合在一起。数字媒体的运行模式恰恰就是加法。这样的一种透明化的要求远远超出了信息参与和信息自由的范畴。它在宣告着一种范式的转换。它是规范性的，因为它对是什么和必须是什么提出了要求，它定义了新的存

在。

在一次采访中，米歇尔·布托尔[5]谈到了一种精神危机。他认为，这种精神危机也表现为文学的危机："我们不仅生活在经济危机之中，我们也在经历一场文学危机。欧洲文学正在受到威胁。我们现在在欧洲所经历的就是一场精神危机。"[6]当被问及他是如何意识到这场精神危机的到来时，布托尔回答道："10年或者20年以来，文学界几乎无事发生。出版物的数量如涨潮般增加，但是在精神层面上却保持停滞的状态。究其原因，是一种交流的危机。新的交流方式令人赞叹，但它们同时也制造了巨大的噪音。"精神的媒介是寂静（Stille）。显然数字交流打破了这种寂静。生产交际噪音的加法并不是精神的运作模式。

[1] 海盗党是一个国际政党组织，正式创立于2010年的比利时。该党致力于提高公民权利，加强直接民主和公民参与，改革版权法和专利法，倡导自由信息交流（Open Access），改善数据保护，更多的透明度和信息自由，等等。之所以叫海盗党，是因为在英语中，海盗和盗版是同一个词。

[2] DIE ZEIT vom 23.08.2012.

[3] *Interview mit dem ehemaligen Hamburger Bürgermeister Ole von Beust,* DIE ZEIT vom 31.01.2013.

[4] *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970* ,München 2005, S. 264.

[5] 米歇尔·布托尔（Michel Butor），生于1926年，法国新小说派一位重要作家和理论家。

[6] DIE ZEIT vom 12.07.2012.

聪明的汉斯

20世纪初，德国的一匹马曾经享誉世界。据说它会算算术，人们都叫它“聪明的汉斯”。如果给它简单的数学题目，它会通过点头或者用蹄子敲击的次数来做出正确的回答。比如，如果问它：“3加5等于几？”它就会敲8次马蹄。为了搞清楚这个奇迹般的事件，人们甚至派出了一个科学家委员会，据说其中还有一位哲学家。委员会发现，这匹马实际上并不会算数。但是它能够看出人类面部表情和肢体语言中极其细微的变化。显然，它十分敏锐，并且注意到现场的观众在决定性的那一次敲击马蹄之前会不由自主地露出紧张的姿态。它以这种感受到的紧张作为停止敲蹄的提示，因此就总是能做出正确的回答。

在交流中，口头部分所占的比例很小。非口头的表达形式，例如手势、面部表情，或者肢体语言构成了人际间的交流，并且赋予其以触感（Taktiltät）。这里所说的触感不是指身体上的接触，而是指人类感知的多维度和多层次，其中不仅仅包括视觉，还包括其他的感官。数字媒体剥夺了这种触感的和身体感知的交流。

由于数字交流的高效和便利，我们越来越多地避免与真实的人直接接触，甚至避免与一切真实的东西接触。数字媒体让真实的对方逐渐消失于无形。它将真实的面对面看作阻碍。如此一来，数字交流就变得越来越多地脱离肉体，脱离面容。数字媒体对雅克·拉康（Jacques Lacan）的关于真实界、想象界和象征界的三界论强加以彻底的改造。它把真实界清除，把想象界绝对化。智能手机是一面电子镜子，展现了镜像阶段 [1] 的后婴儿时期新版本。它打开了一个自恋空间，一个想象的领域，我把自己包裹在其中。通过智能手机讲话的不是他者（Andere）。

智能手机是一种采用输入——输出模式工作的电子设备，缺乏复杂性，并且消除了所有形式的消极性（Negativität）。人们因此而懈怠了以复杂的方式思考的能力。它扭曲了以时间上的广度和远见为基础的行为模式，因为它所促进的恰是短暂和浅陋，并且会隐没事物中长久和缓慢的部分。铺天盖地的点赞创造了一个积极的空间。由于其消极性，他者侵入的经验会打断想象中的自我镜像。而数字媒体中所固有的积极性则会降低这种经验的可能性。它让原来的事情（das Gleiche）继续。智能手机，以及所有数字媒体都削弱了我们处理消极性的能力。

和现在相比，我们以前会更倾向于以面容或者目光来感知我们的交流对象，例如一幅画。我们把它感知为凝视着我的事物，坚持着原创性、自主性或者自己的生活的事物，与我相对抗、相制衡的事物。显然，以前的对象更具消极性，与今天相比，表现出更多的对抗性（Gegen）。今天这个有面容的对象——这个看着我、关注我、朝我迎面而来的对象，渐渐地消失不见了。如萨特（Sartre）所说，以前有更多的目光，通过这些目光他者宣布自己的到来。萨特所说的目光不仅仅指人们的眼光，他更多地把世界本身体验为目光。作为目光存在的他者处处可见。事情本身就在注视着我们："毫无疑问，目光最常见的展现方式是定格在我身上的那两只眼睛。但是，它也间或存在于树枝的沙沙作响、脚步声之后的宁静、一间半敞窗户的小店，其后是窗帘的随风轻摆。"[2]

数字交流是目光缺失的交流。在一篇为Skype十周年而作的杂文中，作者写道："视频电话创造了在场的幻象，并且无疑使情侣之间的空间分离变得比较容易承受。但是一直存在的距离却总是能感受得到的——也许一个小小的偏差让这种感受最为明显。因为，在Skype通话的过程中，通话者是不能彼此对视的。当你对着屏幕中的脸，看着对方的眼睛，对方会认为，你在稍稍向下看，因为摄像头安装在电脑的上边缘。直接的四目相对是一种美好，它意味着你在看别人的同时也在被对方注视。这种美好现在让位于目光的不对称。感谢Skype，我们可以陪在彼此的身边，24小时不间断，但是我们的目光却始终与彼此擦肩而过。"[3] 造成"不得不彼此目光相错"的原因不仅仅是摄像头的光学因素，更多地在于目光的普遍缺失，以及他者的缺席。数字媒体让我们越来越多地远离他者。

目光也是雅克·拉康的镜像理论中的一个核心范畴："在镜像中总是一定会展现出凝视的内容。"[4] 目光就是镜像中那个凝视我、感动我、迷住我的他者。它是撕裂认知点（studium）的同质组织的那个刺点（punctum）[5] 。作为他者的目光，它反对那双沉醉于镜像的眼睛。它刺穿那幅眼中美景，并且质疑我的自由。然而，感知的日益自恋倾向于让目光和他者都销声匿迹。

在触摸屏幕上的点击是一种会影响我们与他者关系的活动。它消除了那种将他者构建成他者的距离。因此，人们可以直接点击图片、触摸图片，因为图片已经丧失了目光和面孔。通过划屏动作 [6] 我们就可以拥有他人。我们也可以敲击屏幕，让他人消失，好让我们自己的镜像显现出来。拉康会说：触屏是与作为屏幕（écran）的镜像有所不同的。后者将我与他者的目光屏蔽开来，但同时又让其渗透进来。我们可以把智能手机的触屏称作透明的屏幕。它没有目光。

透明的面容却并不存在。我们所向往的面容总是不透明的（opak）。不透明从词源意义上讲是“在阴影中”（beschattet）的意思。阴影的这种消极性对于向往来说是有建设性意义的。透明的屏幕让任何向往都无法渗入，而这向往永远是来自他人的。有阴影的地方恰恰也就是光辉存在的地方。阴影与光辉存在于同一个空间，这就是向往产生之地。透明的东西不会闪光。光辉产生于光中断的地方。没有中断、没有破碎的地方，也就没有爱欲，没有向往。均匀、平滑、透明的光不是向往的媒介。透明也就代表着向往的终结。

据说列奥纳多·达·芬奇（Leonardo da Vinci）曾经对一幅蒙面肖像做过评论：“如果你热爱自由，就不要掀开我的面纱，因为我的面容就是爱的牢狱。”（Non iscoprire se liberta t'è cara ché 'l volto mio è carcere d'amore.）[7] 这句名言表达了对面容的一种特殊体验。在如今的脸书时代我们已经不可能再拥有这种体验。我们所展示的、为其谋求关注的脸（Face）并不是面容。脸不包含目光。展示的意图摧毁了建构目光的所有内向性和内敛。“实际上，他没有注视任何东西；他把他的爱和恐惧留了在心里：除了目光，别无他物。”[8] 被展示的脸并不是让我着迷、让我沉溺的有面容的交流对象。今天，自由的地狱已经取代了爱的牢狱。

[1] 镜像理论是拉康提出的。该理论中将一切混淆了现实与想象的情景意识称为镜像体验。“镜像阶段”指，6—18个月大的孩子在镜子前面，刚开始会把镜中的孩子指认为另外一个孩子，这时孩子还无法辨识自己的镜中像。后来，随着长大，孩子认出了自己镜中的形象：“那就是我！”这一刻，孩子心中充满了狂喜。在拉康看来，镜前的孩子在此过程中，包含了双重的错误识别：当他把自己镜中像指认为另一个孩子的时候，是将“自我”指认成“他人”；而当将镜中像认作自己时，他又将光影的幻象当成了真实——混淆了真实与虚构，并由此对自己的镜像开始了终生的迷恋。引自百度百科。

[2] Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* , Hamburg 1952, S. 344.

[3] Süddeutsche Zeitung Magazin, Heft 12/2013.

[4] Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse,* Weinheim u. a. 1987, S. 107.

[5] “刺点”（punctum）与“认知点”（studium）是罗兰·巴特在《明室》中所创的两个重要概念。简单而言，“刺点”强调的是一张照片中被人忽略、却能在一个主体身上唤醒特殊的审美感知的元素；“认知点”指照片中提供基本的文化背景与知识，以便让人可以认出摄影图像中的内容的元素。引自《落差——经受摄影的考验》，于贝尔·达弥施著，董强译，广西师范大学出版社，2007年，第7页。

[6] 原文为Pinzettengriff，直译为“钳夹抓取”，即婴儿出生之初用拇指和食指指肚夹取物品的动作。

[7] Zitiert in: Horst Bredekamp, *Theorie des Bildakts,* Berlin 2013, S.17.

[8] Roland Barthes, *Die helle Kammer* , Frankfurt a. M. 1985, S. 124.

遁入图片

如今，图像不仅仅是映像，它也是偶像。我们遁入图像，以便让自己变得更好、更美、更鲜活。显然，我们用以推动进化的不仅仅是技术，还有图像。有没有可能，进化根本就是建立在一种图像化（幻觉）的基础之上的？有没有可能，想象对于进化来说是有益的？数字媒体成全了一种符号的逆转（ikonische Umkehrung），它让图像看起来比差强人意的实现显得更加生动、更加漂亮、更加美好：“看着咖啡店里的顾客，人们自然而然地会想：‘看看这些人，死气沉沉的；在当下这个时代，照片比人更生动。’我们所生活的这个世界的一个特点也许就在于这种逆转，已经普及化了的想象成了我们生活的榜样。拿美国为例，在那里一切都化身为图像：一切都是图像，被生产和被

消费的只有图像。”[1]

图片所展现的是被优化处理之后的现实映像，它们正在毁灭图像最原始的符号价值。它们被现实所俘虏。因此，今天我们虽然面对着图片的狂潮，或者说恰恰是因为我们正面对着图片的狂潮，所以我们都成了图符的破坏者，成了打破旧习的人（ikonoklastisch）。可以被消费的图像破坏了其本身所特有的语义和诗意。图像已经超越了对现实的单纯反映。通过可消费化处理，图像被驯化。图像的驯化让图像的疯狂消失不见。它们因此而失去了它们的真实性。

所谓的“巴黎综合征”（Paris-Syndrom）是指大多出现在日本游客身上的一种急性心理障碍。患者会出现幻觉、感知失实、人格认同障碍和恐惧情绪，并且表现出例如头晕、出汗或者心跳加速等身心症状。触发该病的原因是日本人在旅行前对巴黎的理想化想象与巴黎的真实面貌之间存在着巨大的差距。我们可以认为，日本游客那种强迫性的、近乎歇斯底里的拍照热情是一种下意识的防御机制，其目的在于通过拍摄图像来驱赶可憎的现实。作为理想化图像的美好照片会将他们屏蔽在肮脏的现实之外。

希区柯克的电影《后窗》（*Rear Window*）形象地展现了现实带来的冲击体验和作为屏蔽物的图像之间的关系。英文单词rear（后面的）和real（现实的）之间的谐音就是这一深意进一步的佐证。朝向庭院的窗子里是悦目的景色（Augenweide）。被束缚在轮椅上的摄影师杰夫（詹姆斯·斯图尔特饰）坐在窗边以欣赏邻居们滑稽戏般的生活为乐。一天，他认为自己目睹了一桩谋杀案。而嫌疑人也意识到，住在对面的杰夫正在暗中观察他。在这一刻，他盯着杰夫。这种可怖的他者的目光，也就是来自现实的目光，摧毁了作为眼中美景的后窗。最后，那位嫌疑人，即可怕的现实，闯进了他家。摄影师杰夫试图用照相机的闪光灯晃他的眼睛，这也就意味着将他重新吸引回，甚至强拉回图片，但是这招并没有奏效。嫌疑人现在露出了凶手的真面目，并将杰夫扔出了窗外。在这一刻，后窗变成了一扇真正的窗。电影的结尾，真正的窗又重新变回了后窗，变回了眼中的那番美景。

与后窗相反，在数字窗Windows中，现实闯入，即他者闯入的可能并不存在。数字窗追随着普遍化的想象，比后窗更有效地把我们屏蔽在现实之外。与模拟媒体相比，数字媒体让我们更加远离现实。也就是说，数字和现实之间的相似性更加小。

如今，我们借助数字媒体生产大量的图片。这种大规模的图片生产也可以被阐释为一种保护性和逃避性的反应。现今的图片生产还表现出一种美图的狂热。由于对现实的感知并不能让人满意，因此我们逃遁

到图片之中。美图技术取代了宗教，成了我们赖以面对身体、时间、死亡这些真实生活元素的工具。所以说，数字媒体具有去真实性。

数字媒体无关年龄、命运和死亡。在其中，就连时间也是凝滞的。这是一种无时间的媒体。与之相反，模拟媒体却受到时间的牵制。它的表达方式是激情："照片的命运和（易逝的）纸张一样，就算它被印刷在较为坚硬的材料上，它死亡的必然性也不会减少半点：和有生命的机体一样，它的出生是萌芽于作为印刷材料的银颗粒，它的生命只能绽放片刻，便会随之衰老。它会受到光和潮湿的侵袭，并因而变得斑驳，直至生命耗尽，最后消失……" [2] 罗兰·巴特把模拟摄影比喻成一种生命形式，时间的消极性对其起着有益的作用。与之完全不同的是，数字图片和数字媒体展现出另外一种生命形式。在这种生命中，变化和老去、出生与死亡都已经消融。这种生命的特点是永恒的存在和永恒的当下。数字图片不会绽放也不会闪耀，因为绽放归结于枯萎的负面性，而闪耀则是源于阴影的负面性。

[1] Ebd.，S. 129.

[2] Ebd.，S. 104.

从经手到动指

历史的动词就是动手（处理）[1] 。汉娜·阿伦特将其理解为"开始"（initium）的能力，也就是说让新的、完全不同的事物开始。在这里，她将"出生"提升为动手（处理）的本体论条件。每一个新生都代表着新的开始。动手就意味着起始，意味着让一个新的世界开始运转。 [2] 鉴于这个世界是屈从于种种自动化过程的，因此动手也就等同于一个"奇迹"。 [3] 它的"神奇效能"成就了"信任"和"希望"。动手的这种犹如耶稣救世般的维度"绝不比圣诞音乐剧中'欢乐福音'宣布'我们的孩子诞生了'时所表达的要少，或者逊色半点" [4] 。

如今，上述这种纯粹意义上的动手是否还有存在的可能？即使突如其来的新生带来了奇迹，难道就能打断那些主宰我们行为，使我们不再是自己决策主体的自动化流程？数字机器和资本机器难道不是结成了一个庞大的联盟，联手把动手的自由消灭干净？今天的我们难道不是

生活在一个出生和死亡都变得不可能的不死的时代里？出生是政治思维的基础，而死亡则是点亮形而上思想的事实。这样看来，不死的数字时代既非政治的又非形而上的。它更多地是后政治的和后形而上的。人们不惜任何代价去延长的，这种赤裸的生活既无生也无死。数字的时代是后出生（postnatal）和后死亡（postmortal）的时代。

维兰·傅拉瑟 [5] 预测说：使用数字设备的人们在当下过着未来的“非物质生活”。这种新生活的一个特点就是“手的萎缩”。数字设备让人们的双手弯曲变形，但同时这又意味着摆脱物的重负。未来的人类将不再需要手。不再有任何事需要他们动手和加工，因为他们所处理的不是物质的东西，而只剩非物质的信息。取代手的是手指。新的人类将动指而不动手。他将只想游戏和享受。他们生命的特点将不再是劳动而是闲适。非物质未来的人们不是劳动人（Homo faber），而是游戏人（Homo ludens）。 [6]

未来的“无手而动指的人”，也就是数码人（Homo digitalis），是不会动手（行动）的。“手的萎缩”使他失去了行动能力。无论是处理还是加工，都是以阻力为前提的。行动也是必须克服阻力的。行动用不一样的、新的事物去抗拒已经存在的事物，它有一种内在的否定性。它的赞同同时也是反对。但是如今的正面社会却避免了所有形式的反抗，也就从而消灭了行动。在这个社会中只有相同事物的不同状态。

从数码中不会产生人们可以通过劳动来克服的物质反抗。这样一来，劳动事实上就类似于游戏。但是与傅拉瑟的愿景不同，非物质的、数码的生活并不能将我们引领进闲适的时代。傅拉瑟忽视了绩效的原则，在这一原则之下，工作与游戏的趋同将全部落空。它会剥夺游戏的一切游戏属性，并且将其重新归为工作。游戏者如服用兴奋剂一般沉迷，自我剥削，直至因此而倒下。数码的时代并不是闲适的时代，而是绩效的时代。与傅拉瑟的预测相悖，“无手而动指的人”不会是游戏人。游戏本身也会屈从于绩效的胁迫。紧随手部萎缩之后的将是数码指关节病变。傅拉瑟的闲适的游戏乌托邦实际上是绩效和剥削的反假想国（Dystopie）。

闲适开始于工作完全停止的时候。闲适的时间是另外一段时间。新自由主义的绩效强制将时间变为工作时间。它将工作时间绝对化。休息只是工作时间的一个阶段。现在的我们，除了工作时间没有另外一段时间（keine andere Zeit）。因此，我们把工作带着度假，带进睡眠。因此，今天的我们睡不安稳。作为筋疲力尽的业绩主体，我们的入睡就如同双腿麻木之后的失去知觉。从这个角度来讲，我们的放松也只不过是工作的一种模式，其目的不过是劳动力的再生。休息并不是脱离工作的另外一件事，而是工作的产品。就连所谓的慢速生活

（工作）也不能生成另外一段时间。它也只是一个结果，一种对加速工作时间的反射。它只是放缓了工作时间，而并没有把工作时间转变为另外一段时间。

现在，虽然我们摆脱了工业时代奴役我们、剥削我们的机器，但是数码设备带来了一种新的强制，一种新的奴隶制。基于可移动性，它把每一个地点都变成一个工位，把每一段时间都变成工作时间；从这个意义上来讲，它的剥削甚至更为高效。可移动性的自由变成了一种可怕的强制，我们不得不时刻工作。在机械的时代，仅仅因为机器的不可移动性，工作和非工作就被明确地区分开来。工位与非工作空间有明显的界限，人们必须自行前往。如今，在很多职业中，这些界限和区分都已经完全消失。数码设备让工作本身变得可移动。每个人都如同一座劳改所，随时随地把工位带在身上。因此，我们也就无法再从工作中逃脱。

智能手机给了我们更多的自由，但是从中也产生了一种灾难性的强迫，即交流的强迫（Zwang der Kommunikation）。如今人们与数码设备之间有一种近乎迷恋的、强制性的关系。在这里，自由也化身为强迫。社交媒体大大强化了这种强迫。归根结底，它源于资本的逻辑。更多的交流也就意味着更多的资本。加速交流和信息的循环也就是加速资本的循环。

“数码”（digital）这个词让人想起手指（digitus）。手指是用来数数的（zählen），数码文化基于数数的手指。然而历史是叙述的（erzählen），它不会数数。数数是一个后历史范畴。不管是推文（Tweets)还是短信（Informationen）都不能拼合成一篇叙事；就算是时间轴（Timeline）也不能讲述一个生命故事，或是一部传记——它们是加法式的，不是叙述式的。数码人动指是通过他不断地数数和计算。数码世界将数字和数数绝对化。在脸书上，好友也主要是数出来的。然而友谊却是一种叙事。数码的时代将加法、数数和可以数的内容合计起来。就连好感也要靠数有多少个“赞”来衡量。叙述在极大程度上丧失了其意义。如今，人们把一切都变得可数，以便将其转换为业绩和效率的语言。因此，一切不可数的，如今都已经不再存在。

[1] 本章中“动手”一词来自德语原文handeln，其词根为Hand，即“手”。但handeln一词也有“对待”“处理”“行动”等意思。因此本章中的上述表述都有“与手相关”的含义。

[2] Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* , München1981, S. 18.

[3] Ebd. ，S. 316.

[4] Ebd. ，S. 317.

[5] 维兰·傅拉瑟（Vilém Flusser），传播学与媒体哲学家，致力研究书写文化的衰亡与技术图像文化的兴起，以及这一嬗变中世界、人和社会的关系的发展。

[6] Flusser, *Medienkultur* , Frankfurt a. M. 1997, S. 188.

从农夫到猎人

“手会行动”——海德格尔（Heidegger）这样描述手的实质。 [1] 但是他对行动的理解却并不是从“积极生活”（vita activa） [2] 的角度出发的。对他来说，“实际上在行动的手”更多的是“书写的手”。 [3] 因此它的实质并不表现为行动，而是表现为笔迹。海德格尔认为，手是“存在”的媒介，而存在是意义和真实的源泉。书写的手会与“存在”交流。而只用到指尖的打字机则会使我们远离存在：“打字机掩盖了书写和文字的实质，它让人们放弃了手的核心区域，但人们对这层关系却并没有足够的了解和认识，即他们忽视了存在与人的本质之间的关系已经发生了变化。” [4] 打字机导致了手的萎缩、书写的手的衰退同时也导致了存在的被遗忘（Seinvergessenheit）。毫无疑问，如果当时有电子设备，海德格尔会说，电子设备进一步加剧了手的萎缩。

海德格尔的手用思想取代行动：“手在其作品中的每一个动作都承载着并表现为思想的因素。手的所有作品都基于思想。” [5] 思想是手的杰作，数字媒体造成了手的萎缩，也就会因此让思想本身畸形。非常有意思的是，我们看到海德格尔如此坚定地将手抽离行动的范畴，进而将其纳入思维的范畴。手的本质不是Ethos（伦常），而是

Logos（逻各斯）。在这里，海德格尔的逻各斯想法源自农民采集（lesen）[6] 的手："如果没有这种采集，也就是在拾麦穗和摘葡萄意义上的采集，我们永远也不会有阅读……任何一个字的能力。"[7] 海德格尔以此让逻各斯表现为农民的习惯，这种习惯对待语言的方式就如同它对待耕地一样——照料、开犁和耕种；农民在这个过程中要与隐匿且封闭的土地交流，并且必须面对土地的不可捉摸和深不可测。农民必须恭顺服从、听土地的话："如果从听命和顺从的意义上来说，（人们）并不是直接用耳朵去听，那么它和听、和耳朵之间就会表现出一种独特的关系。……我们有耳朵，因为我们可以仔细聆听，可以认真倾听大地之歌，倾听它的战栗和震颤。虽然人类有时在被他们滥用的土地表面制造出巨大的噪音，但是来自土地的声音却是他们所不能触及的。"[8]

由"大地与天空，凡人与诸神"构成的海德格尔的世界也是一个农民的世界。在这里，人作为终有一死的"凡俗之人"（Sterblicher）并不是行动者，因为在他们的身上没有体现出初始的新生。这里的神也是那些倾听的、顺从的农民们的神。神的位置处于被归于"田园生活"的"黑森林小木屋"里的"神明角落"里。[9] 在《艺术作品的本源》（*Der Ursprung des Kunstwerks*）中，海德格尔把梵高的鞋描述为农民的鞋，并且从而使农民的世界有了诗意的表达："在鞋具内里翻出的黑暗破洞中，凝结着劳动步骤的艰辛。在鞋具结实耐用的厚重中，累积了长途跋涉的韧性，那是在刺骨的冷风中，穿越田地里绵延的、一成不变的犁沟的跋涉。……在鞋具中飘荡着大地无声的呼唤、成熟谷粒的悄然赠予，以及冬季农田里荒凉的休耕地那不言而喻的不顺从。"[10]

就像农田里刺骨的冷风一样，在我们如今的时代里，数字的飓风肆虐网络的世界。数字的飓风让我们无法像海德格尔那样"隐居"。海德格尔的农民所面对的"大地"与数码科技是直接对立的。"大地"代表的是"大体不可推测"和"大体封闭"。[11] 但与此相对，数码代表的却是一种对透明度的强迫。"大地"排除了任何透明性，它的闭锁对于信息社会来说基本是陌生的。信息的本质就决定了它是公开呈现或者必须被公开呈现的。透明社会的强制性也就意味着：所有的一切都必须作为信息公开呈现，必须供所有人获取。透明性是信息的本质，它就是数字媒体的基本步调。

海德格尔的"真相"（Wahrheit）经常被隐藏（sich verbergen），它不会贸然呈现，它必须从"隐匿"（Verborgenheit）中"攫取"（entrissen）而出。"隐藏"的负面性是真相的内在"核心"。[12] 它本质上属于真相的一部分。真相作为"不隐藏"（Unverborgenheit）被包围在隐藏之中，就好像在黑暗森林里的一道光。

与之不同的是，信息没有可供其规避、供其隐藏的内在空间，即内向性（Innerlichkeit）。海德格尔会说，它没有跳动的心脏。信息的特点是纯粹的正向性和纯粹的外在。

信息是积累的、叠加的，而真相则是排他的、有选择性的。与信息不同，真相不会堆积。也就是说，人们并不会经常遇到真相。大量的真相是不存在的，但信息群却是存在的。失去了负面性，就会造成正面性的粗劣聚积。基于其正面性，信息也和知识区分开来。知识并不是显而易见的，人们不能像发现信息一样去发现知识。获取知识经常要以长期的经验为前提。因此，其时态与信息完全不同，后者是短暂的、临时的。信息的表现形式是明确的，而知识的表现则是含蓄的。

土地、神和真相属于农民的世界。如今，我们不再是农民，而是猎人。就如同猎人寻找猎物一样，信息的猎人也在作为数字狩猎场的网络中游荡。与农民不同，猎人们是移动的。没有强迫他们安家的农田，他们不会定居。从这个意义上来说，机械时代的人们还没有完全摆脱农民的习惯，因为那时的人还被机器束缚。机器就是他们的新主人，强迫他们被动地运转。工人回到机器那里，就好像农奴回到地主的身边。机器就是世界的中心。数字媒体带来了一种新的劳动拓扑学。数字的劳动者占据了世界的中心。更确切地说，在这里已经没有中心可谈。用户和他的数字设备更像是构成了一个整体。新的猎人不再作为机器的一个部分被动地运转，而是和他的数字移动设备一起主动地操作。在旧石器时代，这些设备就是猎人手中的矛、弓和箭。但新的猎人不会陷入危险，因为他们用的是鼠标，他们猎取的是信息。这也正是他们和旧石器时代猎人之间的区别。

权力和信息不能很好地互相兼容。权力喜欢隐身于秘密之中。它会编造事实，以便完成自己的登基或就职。权力和秘密都有内向性的特点。而数字媒体却恰恰是去内向性（entinnerlichend）的。在信息猎人看来，层层权力等级就是他们获取信息的障碍。因此，要求透明度也就是他们的策略。

如广播一类的大众媒体建立了一种新的权力关系。收听者被施加了一种声音，交流是单方面完成的。这种不对称的交流并不是真正意义上的交流。它类似于一种公告。因此，这样的大众媒体和权力以及统治之间有着姻亲关系。权力强制推行这种不对称的交流。不对称的等级越高，权力也就越大。与之不同的是，数字媒体生成了一种天然的交流关系，即对称的交流。信息的接收者同时也是发送者。在这种对称的交流空间中是很难植入某种权力关系的。

傅拉瑟认为，媒体的飓风迫使我们重新回到游牧生活。但是游牧民族

以饲养牲畜为生，他们不具备猎人的心态。过去和现在之间的分界线划分的并不是定居者和游牧民族，而是农民和猎人。今天，就连农民也表现得如同猎人一般。“耐心”“舍弃”“沉着”“胆怯”或者“温和”，这些海德格尔眼中的农民的特点都不属于猎人的习性。信息猎手毫无耐心，无所畏惧。他们不会“等待”，只会潜伏；他们不会等到瓜熟蒂落，而只懂得手疾眼快。对于他们来说，重要的是每一次点击都有猎物入囊。他们的时态是绝对的当下。一切阻碍他们视线的东西都会很快被清除。数字狩猎场上的这种绝对的视线就叫作透明性。猎人和信息的采集者就是透明社会的居民。

未来，数字社会中的信息猎人们将带着谷歌眼镜（Google Glass）上路。这种数据处理眼镜代替了旧石器时代猎人们的矛、弓和箭。它将人眼直接与互联网联通。佩戴者仿佛能洞穿一切。它将引领全信息时代的到来。谷歌眼镜不是工具，不是海德格尔所说的“用具”或者“手边之物”，因为人们不会将它拿在手里。手机却还是一种工具。但谷歌眼镜如此贴近我们的肉体，以至于被感知为身体的一部分。它让信息社会更加圆满，因为它让存在与信息完全同步。

信息以外的东西是不存在的。托数据眼镜的福，人类的感知实现了彻底的高效率。现在，人们不仅仅是每点击一下都有猎物入囊，而且是每看一眼都会有所收获。看世界和理解世界同步完成。谷歌眼镜使猎人的视觉绝对化：不是猎物的东西，即不在信息范畴内的事物全都被隐没（ausblenden）。然而，感知的深层快乐却在于这些行为的无效率之中。它源自徜徉于事物却不对其加以利用和榨取的长久的目光。

[1] Martin Heidegger, *Parmenides, Gesamtausgabe Bd. 54* ,Frankfurt a. M. 1992, S. 125.

[2] 指《人的境况》（The Human Condition）一书，1958年出版，德文版名为《积极生活》（Vita Activa），在此书中汉娜·阿伦特建立了著名的“行动理论”。

[3] Ebd.，S. 119.

[4] Heidegger, *Parmenides* , Ebd., S.126.

[5] Martin Heidegger, *Was heißt Denken?,* Tübingen 1971, S. 51.

[6] 在德语中，“采集”和“阅读”是同一个词，即lesen。

[7] Ebd. ，S. 211 f.

[8] Martin Heidegger, *Heraklit, Gesamtausgabe, Bd. 55* , Frankfurt a.M. 1979, S. 246 f.

[9] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* , Pfullingen 1985, S.161.

[10] Martin Heidegger, *Holzwege* , Frankfurt a. M. 1972, S. 22 f.

[11] Ebd., S. 36.

[12] Heidegger, *Zur Sache des Denkens* , Tübingen 1988, S. 78.

从主体到项目

海德格尔的农民是一个主体（Subjekt），主体的原始意思就是隶属和服从（源自动词subject to，sujét à）。农民屈从于大地的法则（Nomos）。土地（terran）的秩序创造了这个主体。在海德格尔那

里，“被抛状态”（Geworfenheit）是人类生存的基本法则。今天，人们必须重写海德格尔的存在本体论，因为人们现在的观念认为自己并不是处于从属关系的主体，而是自我筹划（entwerfen），自我优化的项目（Projekt）。这一主体发展为项目的进程肯定在数字媒体出现之前就已经开始了。但是，下面这一表述仍普遍适用：在关键阶段，相应的存在形式或者生命形式会催生只有在新媒体中才能充分实现的表达方式。生命形式有其媒体依赖性。这也就是说，数字媒体成就了主体向项目转化的过程。数字媒体是一种项目媒体（Projektmedium）。

鉴于“数字转向”（Digital Turn），傅拉瑟呼吁建立一门新的人类学，一门数字人类学：“我们不再是一个既定的客观世界中的主体，而是多个可选世界（alternative Welten）中的项目。我们已经从卑躬屈膝的主观态度中站起身来，转而力求投射和施加影响（Projizieren）。我们已经长大。我们知道，我们会做梦。”[1] 据傅拉瑟所说，人类就是设计可选世界的“艺术家”。艺术和科学的差异随之消失，两者都是项目。傅拉瑟认为，科学家就是“未定型的电脑艺术家”（Computerkünstler avant la lettre）。[2]

傅拉瑟以另类的方式将“新的人类学”建立在“将人类仅视作尘埃”的“犹太基督教”的基础之上。[3] 在数字的点式宇宙（Punktuniversum）中，所有固定的尺寸都已经瓦解。既没有主体也没有客体：“我们无法再成为主体，因为已经没有了可以让我们成为其主体的客体，也没有了可以成为某一客体的主体的硬核（harter Kern）。”[4] 傅拉瑟认为，今天的本我（das Selbst）“只不过是彼此交叉的虚拟世界的一个交汇点”。“我们”（das Wir）也是“各种可能性的一个交汇点”：“我们要把自己理解为人际关系场中彼此交汇的曲线或是弧线。我们也是飞驰而过的可能性节点上的‘数字计算结果’（digitale Komputation）。”[5] 傅拉瑟的数字弥赛亚主义并不符合如今数字网络的拓扑学。数字网络并不是由没有本我的节点和交汇组成的，而是一个由自我（Ego）构成的自恋的岛。

数字交流的开始总体来说饱含乌托邦主义的意味。因此，傅拉瑟才会捕捉到灵感，提出了描述有创造力群体的理想人类学：“信息技术人的出现意味着一种人类学的开端，它认为，人的存在同时也是与他人相连接的信息技术节点的存在。这是否也代表了一种以创造力的冒险为目的的彼此认可？”[6] 傅拉瑟一再把网络交流拔高到宗教的地位。这种网络的信息技术伦理与“犹太基督教所要求的博爱”相符。傅拉瑟在数字交流中看到了一种救世主式的弥赛亚潜力，它服务于“人类的深层次的、关乎存亡的需求，即需要他人的认可以及在他人身上的自

我发现，简而言之就是犹太基督教意义上的爱”[7]。因此，数字交流促成了一种类似五旬节运动（Pfingstgemeinschaft）的共同体。它把人从封闭的本我中解放出来，成就了一种精神、一种共振空间：“网络会震荡，它是一种激情，是一种共鸣。这种意气相投和对亲近的反感就是信息技术的基础。我认为，信息技术是博爱的技术，是实现犹太基督教的技术。信息技术以移情为基础。它消灭了人本主义，成就了利他主义。单单让这种可能性存在就是一大创举。”[8] 在傅拉瑟的理念中，信息社会就是一种“策略”，它“破除了本我的意识形态，并且有利于人们意识到，我们处于一个人人为我、我为人人的社会中，没有人是为其自己独立存在的”。它“自动地”完成了“为了实现互动的主体（intersubjektive Verwirklichung）而肃清本我的过程”[9]。

在傅拉瑟看来，数字网络不是求新的强迫查找的媒体，而是“忠诚”（Treue）的媒体，它赋予世界以“一种芬芳”和“一种特殊的香气”。数字交流如同施魔法一般，让所有的时间和空间距离消失不见，从而制造了一种令人愉悦的亲近体验，使得令人愉悦的时刻（即kairos，契机）成为可能：“这是我所看到的图景：当我利用信息技术和身处巴西圣保罗的朋友交流的时候，不仅仅空间弯曲了，他来到了我身边，我去到了他身旁；而且时间也弯曲了，过去成了未来，未来成了过去，而两者都成了现在。这就是我所体验的互动主体性（Intersubjektivität）。”[10] 这种网络弥赛亚主义（Messianismus der Vernetzung）[11] 并没有得到证实。数字交流更多是极大地腐蚀了“我们”这一团体。它摧毁了公共空间，加剧了人类的个体化。支配数字交流的并不是“博爱”，而是自恋。数字技术不是“博爱的技术”，它更多表现为一种自恋的自我机器。数字媒体不是对话型的媒体。贯穿傅拉瑟思想始终的对话性过多地支配了他关于网络的思想。

如今，主体解放了自我之后转变而成的项目被证明是一个强制性的形象。它将强制展开呈现，使其表现为业绩、自我优化和自我剥削。今天的我们生活在一个特殊的历史阶段，此时的自由本身就会催生强迫。自由原本是强迫的完全对立概念。现在，这个对立概念本身就会生成强迫。因此，更多的自由也就代表着更多的强迫。这就是自由的终结。所以今天的我们走进了一个死胡同。我们既无法前进，也不能后退。傅拉瑟完全忽视了会让自由变身为其自身对立面的这一灾难性的辩证法。他的弥赛亚主义要对此负责。今天的社会不是能让我们彼此成就的“博爱”的社会；它更多地是一个以业绩来衡量一切的社会，在这个社会里，我们彼此孤立。业绩的主体剥削自己，直至崩溃，并且还会发展出一种常常以自杀为结局的自动攻击性。美好的项目的本我是一个投射体，现在它把准星对准了自己。

[1] Flusser, *Medienkultur* , Ebd., S. 213.

[2] Ebd., S. 214.

[3] Ebd., S. 212.

[4] Ebd., S. 213f.

[5] Ebd., S. 212.

[6] Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen* , Frankfurt a. M. 2009, S. 251.

[7] Flusser, *Kommunikologie* , Frankfurt a. M. 1998, S. 299.

[8] Flusser, *Kommunikologie weiter denken,* Ebd., S. 251.

[9] Flusser, *Medienkultur* , Ebd., S. 146.

[10] Flusser, *Kommunikologie weiter denken* , Ebd., S. 251.

[11] 即造神主义。

大地的诺莫斯

在数字转向的进程中，我们最终离开了土地，离开了土地的秩序。这样，我们是否就摆脱了大地的沉重和它的变幻莫测？数字的失重感和流动性难道就不会把我们抛入无以立足的深渊？海德格尔是最后一位保护土地秩序的伟大卫士。他的“大地”让“每一种通过计算得出的侵扰都化身为毁灭”，而数字秩序恰恰绝对化了算法和加法。土地的秩序植根于坚实的基础。它的法则被称为诺莫斯（Nomos）：“我呼唤凡人和诸神的神圣统治者，/天神的诺莫斯、星辰的号令者；/统领弥漫着涛声和盐味的海洋的，/大地的神圣封印，/那不变的、安稳的可靠性。”[1] 数字的规则永远告别了大地的诺莫斯。卡尔·施密特颂扬大地，主要是因为其坚不可摧的特性，这种稳定性成就了明确的界定和区分。土地的法则由城墙、边界和堡垒组成。在灵活变通的数码人（Homo digitalis）身上已经完全消失了的坚定的“性格”（Charakter）也属于土地法则的范畴。而数字媒体与此恰恰相反，它就如同一片“海”，在其中我们“无法画下任何一条固定不动的线”。在数字媒体中，“性格无法以Charakter这个词的原始意思出现”，因为作为其词源的希腊语单词*diarassein* 代表着磨蚀、刻铸和铭刻。 [2]

精神、行动（Handeln）、思想或者真相，诸如此类的概念均归属于土地的秩序。它们将会被数码秩序的范畴取代。取代行动的就是操作/计算（Operation）。后者不以任何真正意义上的决定为前提。而原本有益于行动的犹豫和踌躇将被认为是对操作的干扰，因为它有损于效率。操作是雾化的，也就是说，它是一个在极大程度上自动化的进程中被孤立开来的行动，这些行动不具备时间上和存在意义上的宽度。

同样，真正意义上的思想也不是数字秩序的范畴，它与计算背道而驰。计算的过程与思想表现出完全不同的步调。计算的步骤受到保护，不会被意外、巨变和突发事件干扰。由于透明性的作用，今天的真相也透露出时空错乱的意味。真相依存于排外主义的负面性。在真相出现的过程中，谬误也就被设定好了。这种区分同时生成了真实与虚假。同样，善与恶的二分法也是以叙事的结构为前提的，它是一种讲述。但是与真相不同，透明性并不是叙事的。它虽然让事情显而易见，但是却不能醍醐灌顶。相反，光是一种叙述性的媒体，它是被定向的，也是可以定向的；因此它能指明道路。而透明的媒体却是无光

的辐射。

同样，爱也是存在于恨的负面对立之中的。因此爱与恨之间的秩序就如同真与假、善与恶一样。正是负面性把它们和点赞区分开来，点赞是正面的，因此是可以累积的，是加法性质的。无论是你的脸书好友还是网络竞争者都缺乏在卡尔·施密特看来能够区分“朋友”与“敌人”的负面性。近与远也属于大地的秩序。数字媒体为了实现零距离而消灭了这两个概念。零距离也就意味着以简单的方式消除距离，它是一个正面性的量。它缺乏可以凸显亲近的负面性，它是遥远的属性。因此，对于数字交流来说，“遥远的亲近之痛” [3] 是陌生的。

精神的觉醒要归因于他者。他者的负面性让精神得以存活。只着眼于自己、固守自己的人是没有精神的。成就精神的是一种能够“接受个人本身的负面性，承受永无止境的痛苦”的能力。 [4] 抹杀他者的所有负面性的正面性会渐渐枯萎，成为“死的存在”。 [5] 只有突破了“与自我的单纯关系” [6] 的精神才能创造经验。没有痛苦，没有他者的负面性，沉溺于过度的正面性之中是没有经验可言的。这就好像，人们经过了千山万水，却无法形成任何经验。人们没完没了地数数，却不能完成任何叙述。人们感知所有的事物，却不能形成任何认识。痛苦，即因为他者而存在的阈值感（Schwellengefühl），是精神的媒介。精神即痛苦。黑格尔的《精神现象学》描述了一条苦伤道（via dolorosa，受苦难的道路）。与此相反，数字现象学中是不存在精神的辩证痛苦的，它是一种“点赞现象学”（Phänomenologie des Gefällt-mir）。

[1] Hymnos an Nomos, in: *Orpheus, Altgriechische Mysterien* ,München 1982, S. 107.

[2] Carl Schmitt, *Nomos der Erde* , Berlin 1950, S. 13 f.

[3] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* , Ebd., S.104.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III, Die Philosophie des Geistes,* in: *Werke*

in 20 Bänden , Frankfurt a.M.1970, Bd. 10, S. 25.

[5] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II* ,Hamburg 1932, S.58.

[6] Hegel, *Enzyklopädie* , Ebd.

数字幽灵

卡夫卡（Kafka）早就把书信看作一种反人性的交流媒体。他认为，书信带来了一种可怕的灵魂错乱。在给米莱娜（Milena）的一封信中，他写道："怎么会有人认为，人们可以通过书信彼此交流！人们可以思念一个远方的人，可以触碰一个近处的人，除此以外的一切都超出了人类的能力。" [1] 在卡夫卡看来，书信是与幽灵的交流。写在纸上的亲吻不会到达它的目的地，它会在半路上被幽灵捕获，被它们攫取。这种基于邮政的交流只不过是在为幽灵提供食物。因为有了这些丰富的食物，幽灵的数量增加到闻所未闻的水平。人类要与其抗争，因此发明了火车和汽车，以便"尽可能地排除人与人之间的幽灵作祟"，并且实现"自然的交流"和"灵魂的安宁"。但是无奈对手过于强大，它们在邮政之后又发明了电话和电报。最后，卡夫卡得出结论："幽灵不会饿死，而我们将会被消灭。" [2]

现在，卡夫卡所说的幽灵又发明了互联网、智能手机、电子邮件、推特、脸书和谷歌眼镜。卡夫卡会说，新一代的幽灵，也就是数字化了的幽灵，变得更加贪婪、更加无耻、更加喧闹。数字媒体难道不是真正地"超出了人力的范围"么？难道它不会导致幽灵数量无法控制地迅速增长么？有了数字媒体之后，我们难道不是真的已经渐渐忘了，如何去思念一个远方的人，触碰一个近处的人么？

物联网（Internet der Dinge）的出现带来了新的幽灵。以往默默无语的物品现在开始讲话。不受任何人力干涉就能自动进行的物品之间的交流将为幽灵提供新的养分。这种交流如同受到了鬼怪的操纵，并且因此而让世界显得更加阴森恐怖。也许，总有一天数字幽灵会让世界上的一切都失控。E. M. 福斯特（E. M.Forster）的小说《机器停转》（*The Machine Stops* ）正是预言了这种灾难——成群的幽灵毁灭世

界。

交流的历史可以被描写为石头的错觉加重史。以光速发送信息的视觉媒体最后终结了交流的石器时代。就连硅（Silicium）这个字都让人想起拉丁语中代表“卵石”的*silex* 一词。马丁·海德格尔的理论中常常会出现石头。海德格尔喜欢用它来代表“单纯之物”（bloße Ding），说它是去除了可视性的物。在其早期的一次讲座中，海德格尔指出：“一个单纯之物，一块石头，是没有光的。”[3] 10年之后，他又一次在一篇文章中写道：“石头承载并表达它的重量。但是当这种重量转而施加在我们身上的时候，它拒绝屈从于任何一种渗入（Eindringen）。”[4] 作为物的石头是透明的对立面。它属于大地，属于土地的法则，并且代表着隐藏和封闭。如今，物正在越来越多地失去其意义。它委身于信息。但是信息却为幽灵提供了新的养分：“经济、社会和政治的具体表达并不是物，而是信息。我们的环境显然变得更加不稳定，更加迷雾重重，更加鬼祟。”[5]

数字交流的方式不仅如幽灵般鬼祟，也如病毒般扩散。因为它直接在情感或者情绪层面上进行，因此是具有传染性的。这种传染就是一种后诠释学意义上的交流，它不用交流者去读或者去想任何内容。它不以仅能有限加速的阅读（Lektüre）为前提。一条信息，或者一个内容，即使它非常不重要，也能在网络中如同瘟疫或是流感一样迅速地大范围扩散。其中不承载任何意义之重。没有任何一种其他的媒体有这种病毒式传染的能力。在这个意义上，书写媒体太过惰怠。

与石头和城墙一样，秘密也属于土地的法则。它与信息的加速生产和扩散水火不容。它是交流的对立面。数字的拓扑学由平的、滑的、开放的空间组成。与此相反，秘密喜欢有缺口、地牢、暗室、沟槽和鼓胀的空间，并且用这些来阻滞信息的扩散。秘密偏爱静默。因此，秘密之事和鬼祟之事有所区别。与轰动性事件（Spektakel）一样，幽灵般的交流（das Spektrale）依赖于看和被看。因此幽灵是喧闹的。吹过我们房间的数字风也是如同幽灵一般的：“不管怎样，风对于游牧民族来说就好比土地之于定居者。……其中……有些……鬼怪的意味。风是鬼祟的，不可捉摸的，它驱动着游牧民族前进，后者要听它的号令。风对我们来说是一种经验，它可以呈现为计算和运算。”[6] 高度的复杂性让数字的物变得鬼祟，变得无法控制。但复杂性不是秘密的特征。

透明社会有其背面和反面。从某种角度上讲，透明社会就是一种表面现象。在它的后面或者下面就是没有任何透明性的幽暗空间。例如暗池交易（Dark Pool）就是指金融产品的匿名交易。金融市场上的这种高速交易究其终极就是和幽灵的交易，或者说是幽灵之间的交易。

彼此交流，彼此斗争的是算法和机器。如果卡夫卡还在，他会说，贸易和交流的这些幽灵般的形式已经“超出了人的能力范围”。它们会导致无法预测的鬼祟事件发生，例如闪电暴跌（Flash Crash）。如今的金融市场也培育出了魔鬼，凭借着高度的复杂性，它们可以肆无忌惮地干坏事。暗网的名字就叫作门（Tor，德语是“门”的意思），在这扇门里，人们可以完全匿名游走。它就是网络中的数字深海，没有任何的透光性。随着透明度的增加，黑暗也在滋长。

[1] Franz Kafka, *Briefe an Milena* , Frankfurt a. M. 1983, S. 302.

[2] Ebd.

[3] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,Gesamtausgabe, Bd. 20,* Frank- furt a. M. 1979, S. 412.

[4] Heidegger, *Holzwege* , Ebd., S. 35.

[5] Flusser, *Medienkultur* , Ebd., S. 187.

[6] Ebd., S. 156.

信息倦怠

1936年，瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）将电影的接受形式描述为“震惊”（Schock）。与震惊相对的是人们在面对一副油画时的沉思（Kontemplation）姿态。但是震惊已经不再适用于描述我们今天的感知特点。震惊是一种免疫反应，和恶心相似。图像如今已经不能再引起震惊。就连令人反感的图像本身都以娱乐我们为目的（例如，荒

野求生）。图像变得可消费。消费的绝对化消除了任何形式上的免疫学收缩。

强大的免疫力会抑制交流。免疫波越低，信息循环的速度就越快。高免疫波动则会放缓信息的交流。促进交流的不是免疫学意义上的抵抗力，而是点赞。信息的快速流动也会加速资本的循环。因此免疫抑制（Immunsuppression）会造成大量信息侵入我们的世界，却不遭遇免疫力的抵抗。低免疫波会强化信息消费。但是不加过滤的大量信息会造成感知的完全麻木，这就是某些心理疾病的成因。

信息疲劳综合征（IFS，Information Fatigue Syndrom）就是由过量信息引起的一种心理疾病。患者抱怨分析能力不断下降，无法集中注意力，普遍焦虑，或者失去承担责任的能力。1996年，英国心理学家大卫·刘易斯（David Lewis）对此病做了定义。起初，IFS的患者主要为需要在工作中长时间处理大量信息的人群。如今我们每一个人都被IFS波及。原因在于，我们所有人都面对着快速增加的大量信息。

IFS的一个主要症状是分析能力的瘫痪，而分析能力恰恰是思想的构成要素。过量的信息会让思想变形。分析能力是指，将与事情没有核心关联的信息从感知材料中剔除出去的能力。归根结底，它是区分重要与不重要的能力。显然，我们今天所面对的信息洪流削弱了这种将事物简化到本质的能力。然而，区分和选择的负面性是思想中必不可少的部分。所以，思维总是专属的（exklusiv）。

信息越多未必就会做出越好的决定。如今，随着不断增加的信息量，人们的高级判断能力也随之畸形。在很多情况下，信息以少为多。舍弃和遗忘的负面性在这里是能够带来生产力的。单纯靠更多的信息和更多的交流并不能点亮这个世界。透明性也不能让人变得睿智。大量的信息本身并不会创造事实，它无法让光照进黑暗。释放出的信息越多，世界就会变得越杂乱、越鬼祟。从某个临界点开始，信息不再能给我们带来资讯（informativ），而只会让事物变畸形（deformativ）；交流不再能带来沟通（kommunikativ），而只是单纯的叠加（kumulativ）。

信息疲劳综合征还包括一些典型的抑郁症症状。抑郁症首先是一种自恋的疾病。造成抑郁症的是极端的、病态放大的自我相关性。自恋的抑郁主体只能感知对他自身的正面反响。意义只存在于他能够自我识别的地方。他的世界只出现在自我的阴影之中。最后他在自我中沉溺、消耗、泯灭。我们的社会如今变得越来越自恋。推特和脸书一类的社交媒体强化了这种发展趋势，因为它们本身就是自恋的媒体。

IFS的症状中还包括没有承担责任的能力。责任是一种和特定的精神条件以及时间条件密不可分的行为。它的首要前提就是约束力。和诺言以及信任一样，它约束着未来，使未来稳定。与之相反，如今的交流媒体促进的是放任、随意和短效。我们当今世界的一大特点是当下的绝对优先权。时间被驱散，变成了可支配的、当下的一个单纯排列。此时的未来变形为经过了优化处理的当下。当下的绝对化消灭了有时间牵制（zeitgebenden Handlungen）的行为，例如负责和许诺。

代理危机

罗兰·巴特将摄影描述为“所指（拍摄对象）的发散”[1]。它的本质是代理（Repräsensation）。从一个曾经存在过的真实事物中发散出的光感染了胶片。摄影将真实存在的所指的准物质痕迹保存下来，它与所指“如影随形”。“在动荡的世界中”，摄影和它的所指“注定具备相同的、爱与死亡所特有的不变性”[2]。摄影与它的所指“互相捆绑，密不可分，就好像因为受了某种酷刑和一具尸首绑在一起拖行的受审者，或者是水中仿佛永远在性交的、合二为一的一对鱼”[3]。

在巴特看来，摄影的真相在于它与所指不可分的宿命。也就是说，摄影受到真实存在的参照物的约束，它所呈现的是所指的发散。对所指的爱和忠诚是它的特点。摄影不是虚构或者操纵的空间，而是真实的空间。这也是巴特所说的“所指的顽固”（Eigensinn des Referenten）。[4] 他的《明室》（*Die helle Kammer*）一书就是围绕着他的妈妈在暖房中的一张（看不见的）照片展开的。母亲无疑就是所指，是他的哀悼以及这部哀悼之作的对象。母亲就是真相的守卫者。

“从天性来说，摄影有着复述（tautologisch）的意味：这里的烟斗始终还是个烟斗。”显然，在写下这句话时，作者眼前浮现的是雷内·马格利特（René Magritte）的《这不是一支烟斗》（Ceci n’est pas une pipe）一画。[5] 他为什么要多加强调摄影的真实性？难道是他已经预感到，在即将到来的数码时代，真实的所指终将被其自身的代理形式所取代？

数码摄影对摄影的真实性提出了彻底的质疑；它永远地终结了代理的时代；标志着真实的完结。数码摄影中不包含与真实之间任何关联。从这个意义上讲，数字摄影又与《这不是一支烟斗》这幅画相似。作为超摄影，它展现的是超现实，而超现实必然比现实还要现实。在其

中，现实只剩下引用式的、碎片式的存在。来自现实的引用是彼此相关的，并且与虚构相杂糅。这样一来，超摄影就打开了一个指向自我的、超现实的空间，这一空间与所指完全脱节。超现实不代理（repräsentieren）任何事物，它只是呈现（präsentieren）。

摄影的代理危机在政治领域也有其映射。在《乌合之众》中，古斯塔夫·勒庞指出，议会中的代表是工人群体的杂役。这种政治上的代理是很强大的，因为它直接与所指相关联。它真正地代表了它所代理的工人群体的利益。如今，这种代理关系就好像在摄影中一样，受到了极大的破坏。经济政治体系是自我指向的，它不再代表公民或是公众。政治代表不再被看作"民众"的杂役，而是自我指向的体系的杂役。这种体系的自我指向性就是问题所在。因此只要通过与真实所指，即人的反向耦合（或者说对人的反馈）就能克服政治危机。

以前集结成政党或是协会的，有着共同意识形态的群体如今已经土崩瓦解，成了完全由单一个体组成的群。也就是说，团体分解为孤立的数码宅人（Hikikomoris，隐蔽青年），他们不能构成公众社会，也不会参与任何公众话语。与自我指向的体系相对的是不参与政治的与世隔绝的个人。有真正的行动能力的政治意义上的我们（Wir）已经分崩离析。在公众社会日益消失，人们变得越来越自私、越来越自恋的前提下，会出现什么样的政治、什么样的民主？有没有必要搞一种"智能政治"（Smart Policy），让选举、竞选、议会、意识形态、公众集会都变得多余？要不要搞一种数字民主，用点赞按钮完全代替选票？既然如今人人都自成一党，曾经作为政治基础（Horizont）的意识形态已经瓦解为无数的个人观点和个人立场，那么政党还有什么存在的必要？没有了话语，民主的存在还剩下多大可能？

[1] Barthes, *Die helle Kammer* , Ebd., S. 90.

[2] Ebd., S. 13.

[3] Ebd.

[4] Ebd., S. 14.

[5] Ebd., S. 13.

从公民到消费者

20世纪70年代，美国市场上曾经出现了一款带有互动功能的电视系统QUBE（question your tube）。名字中的Q（question）指的就是互动的可能性。这种电视有一个键盘，人们可以用它来进行选择，例如在屏幕上显示的多款服装中挑选出自己中意的那款。这个电视系统也可以用来完成简单的选举流程。例如，它可以在屏幕上显示参选当地小学校长的候选人。观众通过一个按键就可以为某一个参选者投票。

傅拉瑟认为，QUBE系统中的投票与现场投票有着本质上的区别。在现场投票和其不可预见的后果之间横着这一条“时间的、本质意义上的鸿沟” [1] 。我们不可能立刻了解到我们的决定会带来什么样后果。因此，每一次现场投票都是带着怀疑的，犹豫和踌躇与之相随。傅拉瑟认为，QUBE系统让我们能够把现场投票分解为“点式的、分散的决定”，即将其碎化成“只有瞬间效用的”原子（actomes）。

从QUBE系统出发，傅拉瑟描绘了一幅未来民主的图景。QUBE系统使得一种“直接的乡村民主”成为可能。 [2] 浮现在傅拉瑟眼前的是一种“去意识形态的民主”，在这里只有知识和能力才是重要的：“这也就意味着，在QUBE系统中，每一名参与者的能力以及每一种能力的分量都摆脱了所有意识形态的束缚而大白于天日。” [3] 在这种去意识形态的民主中，政客被专家取代，由后者来完成系统的管理和优化。到那时候无论是政治代表还是各个党派都变成了多余。

傅拉瑟又进一步将QUBE系统和一种乌托邦的生活方式联系在一起，在这里休闲和政治活动合二为一：“如今对于QUBE系统的用户来说，休闲时光就是他们有效决定的发生场所；对屏幕的注视就是他们政治、社会和文化活动的发生场所；而他们的私人空间现在就是共和国（Republik），是公共之物。” [4] 政治是缪斯。（Politik ist Muse.）在傅拉瑟的美好将来里，政治参与不以任何耗时费力的“话语”为前提。如今，傅拉瑟梦寐以求的“大部分人都参与其中的、大大改进了的QUBE系统”已经变成现实。数字选举不仅可能，而且每天、每个小时都在发生。点赞按钮就是数字选票，互联网或者智能手机就是新的投票点。点击鼠标或者一段简短的键入就代替了“话语”。

傅拉瑟的“直接乡村民主”和他的网络思想一样，带有乌托邦的意味。但与他的理念相悖的是，政治决定从其根本意义上来说永远都是一种现场决定。那种“只有片刻功效”的、“点式的、分散的决定”其实堕落到了没有约束力的、无后果的购物决定的水准。尤其在QUBE的电视屏幕上，选举和购物之间的差别已经完全消失。人们推选某人就如同购物般轻松。如此看来，“缪斯”原来是购物。它的主体不是游戏人（Homo ludens），而是经济人（Homo oeconomicus）。

购物不以话语为前提。消费者只需购买自己喜欢的东西，其中包含着个人偏好。点赞（即“我喜欢”）[5] 就是消费者的座右铭。消费者不是公民，因为公民的特点是对集体的责任。在数字的广场上，投票点和市场、城邦和经济已经相互融合，它的选民表现得和消费者并无二致。可以预见，在不久的将来，互联网将会完全取代投票点。到时候，就像在QUBE系统中一样，选举和购物在同一个屏幕上，也就是同一个意识层面上完成。拉票广告和商业广告互相混杂。就连执政都会变得越来越像市场营销。到时候，政治意义上的民意调查就和市场调查如出一辙。选民的观点可以通过数据挖掘来窥探。负面的意见可以通过有诱惑力的好处来祛除。在这样的世界里，我们不再是积极的行动者，不是公民，而是被动的消费者。

[1] Ebd., S. 129.

[2] Ebd.

[3] Ebd.

[4] Ebd., S. 132.

[5] 德语中“点赞”（Gefällt mir）的直译即为“我喜欢”。

生活全记录

在数字的全景监狱（Panoptikum）里，是没有信任可言的，也完全没有信任的必要。信任是一种信仰的行动，在信息唾手可得的今天，它显得过于陈腐。信息社会让所有的信仰失信。有了信任，人们不必过多地了解对方就可以与其建立起联系。可以快速地轻易获取信息的可能性对信任不利。如此看来，如今的信任危机也是由媒体造成的。数字网络在极大的程度上简化了信息的获取过程，这也就导致了信任作为一种社会实践变得越来越不重要。信任让位于监控。因此，透明社会从其结构上来说接近于监控社会。在非常容易快速获取信息的地方，社会体系就会从信任切换到监控和透明。这是遵从效率逻辑的结果。

我们的每一次点击都会被保存下来，我们操作的每一个步骤都是可追溯的。我们无时无处不留下数字痕迹。在网络中，我们的数字生活被精准地呈现。全盘记录生活的可能性使得监控完全取代了信任。大数据（Big Data）当上了"老大哥"（Big Brother）。对生活的无缝式的完全记录让透明社会更加完满。

数字的监控社会有着一种特殊的全景监狱式的结构。边沁（Bentham）[1] 的全景监狱是由彼此隔绝的囚室组成的。犯人不能彼此交流。由于有分隔墙，所以犯人们看不见彼此。为了达到改过自新的目的，犯人必须面对孤单。与之不同的是，数字全景监狱的居住者是彼此联网的，他们交流密切。对于他们来说，并不是空间和交流上的隔绝造成了全方位的监控，而是联网和"超交流"（Hyperkommunikation）。

数字全景监狱里的居民不是被抓捕的罪犯。他们生活在自由的假想中。他们自愿地自我展示和自我曝光，并且用以此产生的信息来供养着数字的全景监狱。自我曝光要比通过他人的曝光来得更加高效，因为它是和自由的感觉相伴相随的。在自我曝光的过程中，色情的展示和全景监狱的监控合二为一。监控社会的圆满源自其居民并不是由于来自外部的强迫，而是由于内心的需要而倾诉衷情；源自人们害怕失去私人空间的恐惧让位于恬不知耻地展现自己的需求，也就是说它源自自由和监控的不辨龙蛇。

看管和控制是数字交流的一个固有组成部分。数字全景监狱的特点就在于，"老大哥"和他的犯人之间的界限逐渐模糊不见。在这里，每个人都在监视别人，每个人也都在被监视。不仅国家的特工在监视着我们，像脸书或者谷歌这样的企业的作为也和秘密警察如出一辙。它们曝光我们的生活，以求从窥探得来的信息中获取资本。企业监视自己

的员工。银行调查潜在的信用卡客户。德国通用信息保护协会SCHUFA的广告语“我们成就信任”就是纯粹的自我嘲讽。实际上，它恰恰全面地消灭了信任，取而代之以监控。

“我们为您提供360度的视角，帮您了解客户。”美国大数据公司安客诚（Acxiom）用这样一句广告语招揽订单。安客诚是如今数量暴增的大数据企业之一，它的数以万计的服务器掌管着巨大的数据库。安客诚位于美国阿肯色州的总部大楼就像特工组织一样，大门紧闭，安保森严。该公司拥有大约3亿美国公民的个人数据，这个数字接近所有美国人的总数。很显然，安客诚公司要比美国联邦调查局（FBI）或者美国国内税务局（IRS）都更加了解美国公民。

目前，数据间谍受经济驱动的一面和它的特工效用还很难明确地界定。安客诚公司的所作所为和秘密警察的行为并没有本质上的区别。但显然，安客诚要比美国特工的效率更高。在针对2001年9月11日的恐怖袭击的调查中，安客诚公司向美国当局提交了11名嫌疑人的个人相关数据。民主国家中的监控市场正在逐渐靠近数字监控国家，这是十分危险的。在如今的信息社会中，国家和市场越来越多地彼此融合。这时，安客诚、谷歌或者脸书这样的公司的行为就接近于国家特工的行为。二者经常动用同样的人员。而且脸书、股市和特工的算法操作相似，它们无一不在追求最大程度的信息榨取。

在互联网协议（Internet-Protokoll）悄无声息地更新到第六版之后，可供我们使用的网络地址几乎是无限的。因此为日常生活中的每一个物品都匹配一个网址的设想就成了现实。射频识别芯片（RFID-Chips）将物品本身变成了一个主动的发射器和交流的参与者，它可以自主地发送信息，并与其他的物品交流。这种物联网使得监控社会更加完满。我们周围的物品监视着我们。因此，我们现在还要受到我们每天使用的物品的看管。它们全日无休地将关于我们一举一动的信息发送出去。它们主动地参与到关于我们生活的完全记录之中。

谷歌眼镜许诺给我们的是无尽的自由。谷歌总裁谢尔盖·布林（Sergey Brin）激动地介绍了谷歌眼镜每十秒钟就能自动拍摄一张照片的功能，以及它拍摄的图片如何美妙。他认为，没有谷歌眼镜也就完全不可能获得这些美好的图象。但是，恰恰是这种数据眼镜创造了我们永远被陌生人拍摄的可能性。戴上了这种数据眼镜，实际上每个人都随身携带了一部监控摄像机。是的，数据眼镜把人眼本身变成了一个监控镜头。观看和监控完全同步。每个人都在监控，每个人都被监控。每个人都是“老大哥”，每个人又同时都是囚犯。这就是数字所成就的边沁全景监狱的完美结局。

[1] 边沁，英国法理学家、功利主义哲学家、经济学家和社会改革者。

精神政治

福柯认为，自17世纪以来权力不再表现为统治者的死亡权力（Todesmacht），而是表现为生物权力（Biomacht）。统治者的权力即是刀剑的权力，它以死亡相威胁。但是生物权力却反其道而行之，它着力于“促发、强化、监视、控制、积累和组织受压迫的力量”。它的目的在于“生产、培养和规训力量，而不是阻碍、打压和消灭力量”[1]。统治者的死亡权力以对居民的谨慎管理和监控为前提。与死亡权力相比，生物权力要更加细密、更加精准得多；前者由于其粗糙的特性而无法形成监控权力。但生物权力却可以进入到生物过程和生物法则之中；居民正是受着这些过程和法则的左右和操控。

生态政治意义上的监控仅包括外部因素，例如出生、死亡率，或是健康状况，等等。它不能进入或是干涉居民的心理。就连在边沁的全景监狱里的老大哥都只是监视着那些沉默无语的囚犯们的外部表现。对于他来说，犯人们的思想是不得而知的。

如今，另一种范式转换正在形成，即数字的全景监狱不是生态政治意义上的纪律社会，而是精神政治意义上的透明社会。而取代生物权力的就是精神权力（Psychomacht）。精神政治（Psychopolitik）可以借助数字监视读懂并且控制人们的思想。数字监视取代了老大哥的不可靠的、无效率的、隔岸观火的目光。数字监视之所以高效，是因为它是非远景的（aperspek-tivisch）。生态政治不能细腻地审阅人们的精神，但是精神权力却可以干涉人们的精神动态。

不久前，《连线》（*Wired*）杂志的总编辑克里斯·安德森以《理论的终结》（*The End of Theory*）为题，发表了一篇出色的文章。他断言，数量大到难以想象的数据会让各种理论模型变得完全多余：“像谷歌这样，在巨大规模数据的时代里成长起来的企业，如今不必再去选择错误的模型。它们实际上根本不必去选择任何一种模型。”[2] 大数据分析可以识别能让预测成真的行为模式。假说的理论模型被直接的数据对比所取代。相互关系取代了因果关系。（数据证明的）“就是这样”让“为什么”这个问题变得多余：“关于人类行为的所有理论都已经成为过去，从语言学到社会学。你尽可以把分类学、本体论和心

理学都抛诸脑后。谁能说清，人们为什么做这件事，或者人们做什么事？他们就是做了，而我们可以用前所未有的精准度对其进行追踪和测定。只要有足够的数据，数字就会自圆其说。”[3] 理论是一种构想、一个辅助手段，用来补偿数据的不足。一旦有了足够的数据，理论就变得多余。从大数据中解读出大众行为模式的这种可能性就宣告了数字精神政治（digitale Psychopolitik）的开端。

每一种新的媒体都揭示出一种潜意识。例如，照相机为我们提供了进入“视觉潜意识”的通道：“在特写镜头下，空间延展；在慢动作中，运动拉伸。……所以，显然可以看出，与照相机对话的天性和与眼睛对话的天性是截然不同的。它们的不同之处主要在于，人们用意识编织的空间被潜意识交织的空间取代。……如果我们大体已经熟悉了拿打火机或者拿勺子那种触感，那么我们就几乎不能感知，在这个过程中手和金属之间究竟发生了什么，更不用说去感知随着我们自身状态的不同，这个过程有何变化。在这里，照相机凭借着它的辅助手段加以干涉，即它的下降与上升、中断与隔离、过程的伸展与晃动、放大与缩小。通过这些手段，我们才了解到视觉的潜意识，这就好比通过心理分析了解到本能的无意识一样。”[4]

相机这种媒体让肉眼不可见的东西，即视觉潜意识，显现出来。数据挖掘则让人们看见作为个体不曾意识到的集体行为模式。因此数据挖掘也就挖掘了集体潜意识。类比视觉潜意识，我们也可以将其称为数字潜意识（das Digital-Unbewusste）。从这层意义上来说，精神权力要比生态权力更加有效率，因为前者从内心出发对人们施加监视、控制和影响。通过侵入大众的潜意识思维逻辑，数字的精神政治强行影响人们的社会行为。数字的监视社会拥有进入集体潜意识的通道，以此干涉大众未来的社会行为，并且由此发展出极权主义特征。它将我们引渡给精神政治的程序设计和控制。生态政治的时代随之终结。我们如今正迈向数字精神政治的新时代。

[1] Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a. M. 1977, S. 163.

[2] *Wired Magazine* vom 16. 7. 2008: Today companies like Google, which have grown up in an era of massively abundant data, don’t have to settle for wrong models. Indeed, they don’t have to settle for models at all.

[3] Out with every theory of human behavior, from lingustics to sociology. Forget taxonomy, ontology, and psychology. Who knows why people do what they do? The point is they do it, and we can track and measure it with unprecedented fidelity. With enough data, the numbers speak for themselves.

[4] Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* , Frankfurt a.M. 1963, S. 36.

图书在版编目（CIP）数据

在群中：数字媒体时代的大众心理学 /（德）韩炳哲著；程巍译. -- 北京：中信出版社，2019.3

书名原文：Im Schwarm

ISBN 978-7-5086-9691-1

I. ①在… II. ①韩… ②程… III. ①数字技术 - 多媒体技术 - 影响 - 群体心理学 - 研究 IV. ①C912.64

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第243935号

Im Schwarm by Byung-Chul Han © MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH,Berlin 2013.

First published in the series Fröhliche Wissenschaft

Simplified Chinese translation copyright © 2019 by CITIC Press Corporation

ALL RIGHTS RESERVED

在群中：数字媒体时代的大众心理学

著者：[德]韩炳哲

译者：程巍

出版发行：中信出版集团股份有限公司

（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：48千字

版次：2019年3月第1版

京权图字：01-2018-6481

广告经营许可证：京朝工商广字第8087号

书号：ISBN 978-7-5086-9691-1

版权所有·侵权必究

Table of Contents

扉页

目录

爱欲之死

扉页

目录
序 重塑爱欲
忧郁症
承认“无能为力”
徒劳的生命
色情
想象力
爱欲政治学
理论之殇
版权页
精神政治学
扉页
目录
自由的危机
精明的权力
鼹鼠与蛇
生物政治
福柯的困境
治愈即杀害
休克
友爱的老大哥
情绪资本主义

游戏化
大数据
超越主体
痴言痴语
版权页
在群中：数字媒体时代的大众心理学
扉页
目录
前言
毫无敬意
愤怒社会
在群中
去媒体化
聪明的汉斯
遁入图片
从经手到动指
从农夫到猎人
从主体到项目
大地的诺莫斯
数字幽灵
信息倦怠
代理危机

从公民到消费者
生活全记录
精神政治
版权页
Table of Contents
扉页
目录
爱欲之死
扉页
目录
序 重塑爱欲
忧郁症
承认“无能为力”
徒劳的生命
色情
想象力
爱欲政治学
理论之殇
版权页
精神政治学
扉页
目录

自由的危机
精明的权力
鼹鼠与蛇
生物政治
福柯的困境
治愈即杀害
休克
友爱的老大哥
情绪资本主义
游戏化
大数据
超越主体
痴言痴语
版权页
在群中：数字媒体时代的大众心理学
扉页
目录
前言
毫无敬意
愤怒社会
在群中
去媒体化

聪明的汉斯

遁入图片

从经手到动指

从农夫到猎人

从主体到项目

大地的诺莫斯

数字幽灵

信息倦怠

代理危机

从公民到消费者

生活全记录

精神政治

版权页